

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY
ACCESSION NO. 31607
CALL No. 063.05/Nac
D.G.A. 79



Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

31607

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1915.

063.05
Nac

Library Regt. No. A125
OFFICE OF ... INDIA

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1916.

(183)

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI
Acc. No. 31607
Date. 31-5-57
Call No. 063.05/Nac.

Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) in Göttingen.

Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1915.

Seite

Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste.

Von

Enno Littmann.

Vorgelegt in der Sitzung am 16. Januar 1915.

I.

Text und Übersetzung.

Während meines zweiten Aufenthalts in Syrien als Mitglied der Princeton University Archaeological Expedition 1904/1905 habe ich auch einiges Material zur Volkskunde, Literatur und Sprachgeschichte des heutigen Syriens und seiner Grenzgebiete gesammelt. Freilich ließen mir meine epigraphischen Aufgaben nur wenig Zeit für diese Arbeit übrig. Auch mußte ich, da mir selbst die Muße dazu fehlte, die meisten neuarabischen Lieder und Erzählungen mir von einem unserer Diener in arabischer Schrift aufzeichnen lassen, und nachher hatte ich nicht mehr Gelegenheit, sie mit ihm durchzusprechen. Dieser Diener war Buṭrus Ibrâhîm aus der Nähe von Jerusalem, derselbe, der mir die „Arabischen Beduinenerzählungen" (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 2, 3, 1908) kopierte.

Aus dem gesammelten Material habe ich hier fünf Prosatexte ausgewählt, von denen vier aus der Gegend östlich und südlich vom Ḥaurân stammen, während einer am nördlichen Wüstenrande erzählt wurde. Ich gebe zunächst Text und Übersetzung und werde in einer weiteren Mitteilung einen sprachlichen und sachlichen Kommentar vorlegen.

I.

قصة عن امير عرب

نقلتها عن درزى اسمه ابرهيم من بلد ملح وقد نقلتها حسب ما كان يلفظها

القصة هذه هى

حق الله واعلم فى هتاك امير ها الامير كان اسمو احمد والو خى اسمو على وعلى هذا الو صبى اسمو احمد والو كمان بنت. الامير احمد كان الو سبع اولاد ازغيرهن اسمو امغامس. وكان لها [ا]لسبع اولاد اخت اسمها احميده.

نرجع لاخو الامير احمد على. هذا على كان كريم يذبح من الطرش من اولو اوتالى وظل اثنعشر سنه فرد منزل لا يرحل ولا يروح ولا يجى لامنو قطع كل طرشو واصبح فقير ما عندو شى. العربان اللى كانت نازله مع على زعلت امنو واجتمعوا مع بعض يتشاورون كيف يعملوا حتى يتخلصوا من على. فقر رايهم ان يروحوا لعند على ويقولوا لو حتى يقصدوا الغزو. يوم طلع الصباح اوضرب المهباش عند على التمت العربان سويه واجوا الى الشق عند على. بعد ما شربوا قهوه قالوا يا امير على صار لك اثنعشر سنه والنت نازل فرد مطرح واحد لا يوم غزوه ولا يوم مغزاه علامك يا امير قاعد. انصيت يا امير انو لا لنا فلاحه ولا زرع نعيش منو ولا لنا معيشه الا من الله واظهور خيلنا فقوم يا امير على خلّينا نقصد باب الله الكريم علّنا نكسب شى نعيّش عيالنا. قال الامير على استهدوا بالخير اجهزوا باكر على الغزو. ولقوا حالكم باكر ان شاء الله. قامت العربان على الراى انهم باكر يقصدون الغزو فذاك النهار ولقوا حالهم واخذوا معهم زوّاده لهم اولخيلهم اوثانى الصباح — تصبحون على خير — قصدوا باب الله الكريم على الغزو والامير على فى اولهم. مشوا اول يوم وثانى يوم ثالث يوم جابهم الله عاعرب عندهم عرس. فنتكلم بالكلام فى ها الايام الثلاثه كانت العرب تسرق الشعير من مخلاية فرس الامير على اوذلك لكى تضعف فرس الامير اويسقط فى يد القوم ويذبحوه. هاذى كانت لحيله اللى عملوها حتى يموت الامير على اويرتاحوا من شرو.

نرجع للعرب عند ما اجوا على القوم الذين عندهم عرس والخيل عم يطّارد بالرماح التامه والطرش غرق الابيوت فغارت عرب الامير على على

I.

Geschichte von einem Araberhäuptling.

Die habe ich nach der Erzählung eines Drusen mit Namen Ibrahîm aus dem Dorfe Melah aufgeschrieben; und zwar habe ich sie aufgeschrieben genau so, wie er sie aussprach.

Dies ist die Geschichte.

Bei Gott, wisse, da war dort ein Emir. Dieser Emir hieß Imhammed; und er hatte einen Bruder, der hieß ʿAlī. Und dieser ʿAlī hatte einen Jungen, der hieß Imhammed; er hatte aber auch eine Tochter. Der Emir Imhammed hatte sieben Söhne, deren jüngster Imghāmis hieß. Und diese sieben Söhne hatten eine Schwester; die hieß Ihmēda.

Wenden wir uns nun zu dem Bruder des Emir Imhammed, zu ʿAlī. Dieser ʿAlī war freigebig; er schlachtete von [seinem] Vieh zuerst und dann immerfort. So blieb er zwölf Jahre an ein und derselben Stelle, ohne zu wandern, ohne zu gehen und ohne zu kommen, bis daß er all sein Vieh geschlachtet hatte, und er eines Morgens arm aufwachte, ohne Besitz. Die Araber, die bei ʿAlī zelteten, wurden zornig auf ihn, und sie versammelten sich mit einander und berieten, wie sie es machen sollten, daß sie den ʿAlī los würden. Da ergab sich als ihr Beschluß, man solle zu ʿAlī gehen und ihm sagen, sie wollten zum Ghazu ausziehen. Als es Morgen ward und der Kaffeemörser bei ʿAlī gestampft wurde, da trafen die Araber zusammen und kamen ins Gastzelt zu ʿAlī. Nachdem sie Kaffee getrunken hatten, sprachen sie: „O Emir ʿAlī, du zeltest nun schon zwölf Jahre lang an ein und derselben Stelle. [Bei dir] giebt's keinen Tag einen Raubzug, keinen Tag einen Feldzug. Warum, o Emir, sitzest du so da? Hast du vergessen, o Emir, daß wir weder pflügen noch säen, so daß wir davon leben könnten, und daß wir unseren Lebensunterhalt nur Gott und den Rücken unserer Rosse verdanken? Drum auf, o Emir ʿAlī, laß uns zum Tore des gütigen Gottes ziehen; vielleicht erbeuten wir etwas, womit wir unsere Kinder ernähren". Emir ʿAlī antwortete: „Lasset euch zum Guten leiten! Morgen mag es zum Ghazu gehen. Rüstet euch auf morgen, so Gott will!" Da erhoben sich die Araber auf den Beschluß hin, daß sie am nächsten Tage zum Ghazu ziehen würden. Am selben Tage aber rüsteten sie sich und holten sich Wegzehrung für sich und für ihre Rosse. Und am nächsten Morgen — möge euch ein guter Morgen beschert sein! — zogen sie zum Tor des gütigen Gottes auf den Raubzug; der Emir ʿAlī [ritt] an ihrer Spitze. So zogen sie den ersten Tag und den zweiten Tag. Am dritten Tag aber führte sie Gott zu einem Stamm, bei dem eine Hochzeit war. Ich habe vergessen euch zu erzählen, daß in diesen drei Tagen die Araber die Gerste aus dem Futtersack des Pferdes des Emir ʿAlī gestohlen hatten. Das [hatten sie getan], damit das Pferd des Emirs schwach würde und er in die Hände der Feinde fiele und die ihn töten sollten. Dies war die List, die sie ersonnen hatten, damit Emir ʿAlī stürbe und sie sich nicht mehr mit ihm zu plagen brauchten.

Wenden wir uns zu den Arabern. Als sie zu dem Volke kamen, bei dem Hochzeit war, während die Reiter mit den langen Lanzen ein Kampfspiel aufführten und die Herden westlich von den Zelten waren, da stürzten sich die Araber des Emir ʿAlī auf die Herden und raubten sie. Die Hirten

الطرش ونهبتو صاحت الرعيان على الخيل وصار الفزيع من كل جهه الخيل اللى بتطارد فى الميدان لحقت الطرش ورجعتو من الغزو واخذت تذبح فى عرب الامير على ومن الجمله ذبحت الامير على. لما شافت العرب ان الامير انذبح انهزموا خاسرين لا رابحين اورجعوا بالويل والتعثير. يوم رجعوا لاكم ابن الامير على المحمد ليشوف شو كاسبين. يوم لاكم وجد الكم خاسرين وان ابو الامير على مذبوح. فالتيكه الساعه صار يبكى وينوح على ابوه واقام لو عزا حسب عادة العربان. بعد ما خلّص عزا ابوه جفلتو كل العربان لامنو صفى وحدو فضاقت الدنيا عليه اوصار محتار. يوم من الايام دخلت عليه اختو والا هو بيبكى قالت لو علامك ياخو تبكى. قوم خلينا نروح لعند عمنا الامير المحمد قال لها اخوها زين يا خيتى. فى الصباح تانى يوم — تصبحون على خير — جاب ها الناقه الجربه اللى كانت باقيه عنده من كل مال ابوه وحط عفشو عليها وقصد باب الرحيم لعند عمو. اخذ مده ايام اوليالى لامنو طب على عمو. هناك نصب خربوشو حد بيت عمو. بعد ما نصب الخربوش دخل على بيت عمو على المقعد واتعارف هو اوعمو. عمو انشدو عن احوالو اوعن خيّو الامير على. فقال المحمد يجاوب عمو يا عمو خيّك الامير على انذبح وكل عربانو شردت وخلتنى وحد وانا اليوم جاى قاصدك يا عمى الامير حتى تحل لى شغله اعتاش انا واختى عندك يا امير. فقام الامير المحمد وقبّل ابن اخيه وقال لو اهلا وسهلا يابن الاخ مالى كلو على حسابك انت واختك وهكذا الم المحمد عند عمو بقى اول مده مثل ضيف عند عمو. ولكن بعدين صار يسرح من الطرش يحرسو من الغزو وبقى على هذه الحال مده سنتين.

فلما كان لامير المحمد سبع اولاد وابنه والابنه اسمها احميده. هذه احميده لما شافت ابن عمها المحمد استحيت لو اوصارت تعزو وتكرمو. يوم من الايام اختلت فى وا[يا]ه وصارت تتدلل عليه وتقول لو انها تحبو وهو قال لها انا احبك يا احميده من اول لحظه شفتك فيها وما كنت استرجى ان اظهر ذلك. فقالت لو ان كنت تحبنى روح لابوى واطلبنى منو علّى اصول لك حرمه بالحلال. فودّعها المحمد اوعند المسا راح لعمو الامير المحمد وطلب احميده عروس الو فما رظى عمو يعطيه فصار المحمد يتوجه على عمو فما صار

schrieen nach den Reitern. [Sofort] kam Hülfe von allen Seiten. Die Reiter, die ihr Spiel aufführten auf dem Kampfplatz, folgten den Herden und nahmen sie den Räubern wieder ab. Und sie begannen unter den Arabern des Emir ʿAlī ein Blutbad anzurichten, und unter anderen töteten sie auch den Emir ʿAlī. Als die Araber sahen, daß Emir ʿAlī getötet war, flohen sie, besiegt und ohne Beute, und kehrten jammervoll und elend heim. Wie sie heimkehrten, kam ihnen der Sohn des Emir ʿAlī, Imḥammed, entgegen, um zu sehen, was sie erbeutet hätten. Als er sie traf, fand er, daß sie besiegt waren und daß sein Vater, der Emir ʿAlī, getötet war. Da begann er zu weinen und um seinen Vater zu klagen, und er machte eine Trauerfeier für ihn nach der Sitte der Araber. Nachdem er die Trauerfeier für seinen Vater beendet hatte, mieden ihn alle Araber, bis er ganz für sich allein übrig blieb. Da ward ihm die Welt enge, und er wußte nicht, was er tun sollte. Eines Tages nun kam seine Schwester zu ihm herein, wie er gerade weinte. Sie sprach zu ihm: „Bruder, warum weinst du? Laß uns doch zu unserem Oheim, dem Emir Imḥammed, gehen!" Ihr Bruder antwortete ihr: „Gut, mein Schwesterchen!" Am Morgen des nächsten Tages — möge euch ein guter Morgen beschert sein! — brachte er die räudige Kamelin da, die ihm noch übrig geblieben war von all dem Besitz seines Vaters. Und er lud sein Gepäck auf sie und zog — auf dem Wege zum Tor des Barmherzigen — zu seinem Oheim. Er brauchte eine Reihe von Tagen und Nächten, bis er bei seinem Oheim ankam. Dort stellte er seine Hütte neben dem Zelte seines Oheims auf. Nachdem er die Hütte aufgestellt hatte, trat er in das Zelt seines Oheims, in das Fremdengemach, ein, und er wurde mit seinem Oheim bekannt. Sein Oheim fragte ihn nach seinem Ergehen und nach seinem [eigenen] Bruder, dem Emir ʿAlī. Da antwortete Imḥammed seinem Oheim und sprach: „Oheim, dein Bruder, der Emir ʿAlī, ist getötet, und sein ganzer Stamm ist geflohen und hat mich allein gelassen. Heute komme ich nun, um mich an dich zu wenden, o Oheim Emir, daß du mir ein Mittel verschaffst, durch das ich und meine Schwester bei dir leben können, o Emir!" Da erhob sich der Emir Imḥammed und küßte seinen Neffen und sprach zu ihm: „Herzlich willkommen sei des Bruders Sohn! Mein ganzes Vermögen steht dir und deiner Schwester zur Verfügung". So blieb nun Imḥammed bei seinem Oheim. Zuerst weilte er als Gast bei seinem Oheim. Aber danach begann er die Herden zu hüten und vor den Räubern zu schützen. Auf diese Art blieb er etwa zwei Jahre.

[Früher] haben wir berichtet, daß der Emir Imḥammed sieben Söhne und eine Tochter hatte, und daß die Tochter Iḥmēda hieß. Als diese Iḥmēda ihren Vetter Imḥammed sah, gewann sie ihn lieb, und sie begann, ihn zu ehren und ihn auszuzeichnen. Eines Tages nun war sie mit ihm allein; da begann sie ihm Blicke der Liebe zuzuwerfen und ihm zu sagen, daß sie ihn lieb habe. Er antwortete ihr: „Auch ich, o Iḥmēda, liebe dich seit dem ersten Augenblicke, da ich dich geschaut. Aber ich wagte nicht, dir's zu offenbaren". Da erwiderte sie ihm: „Wenn du mich liebst, geh zu meinem Vater und halt um mich an bei ihm. Vielleicht werde ich dir dann zur rechtmäßigen Gattin". Dann nahm Imḥammed Abschied von ihr, und am Abend ging er zu seinem Oheim Imḥammed und hielt um Iḥmēda's Hand an. Aber sein Oheim wollte [sie] ihm nicht geben. Nun begann Imḥammed seinen Oheim zu bitten; doch es nutzte nichts.

قايده. بعدين راح لعند احميده واخبرها كيف ان ابوها مش راضى يعطيها الو وشو رايك يا بنت العم قالت لو عندى الراى اذا كان ابوى لا يعطينى لك ان تخطفنى وتهرب يا ولد العم الى امير عرب اقوى من ابوى وابوى لا يقدر ان يلاحقنا لعندو فتتزوجنى يا احمد بالحلال لا بالحرام. اتفق معها ع الراى وصار يتربص الفرصه حتى يخطفها ويرعب[1]. ليله من الليالى والعرب نايمين قام احمد شد خريوشو وخطف ابنت عمو احميده وهرب وصار يقطع الوديان والجبال ويمشى الليل مع النهار حتى ابعد عن عمو مشى عشرة ايام. وعنك اجا ع الامير فى الليل وطب عنك ونصب خريوشو عند الخرايش المنصوبه عند بيت الامير عن اليسار وغز رمحو قدام باب الخريوش ودشر الفرس ترعى. لامن اصبح الصباح — تصبحون على خير — قام الامير وانتصبت القهوه على الصبح فى الشق حسب العاده واجتمعت العربان. لد الامير لقى ها الخريوش منصوب والرمح قدامها اوها الفرس سارحه ترعى. نادى عبدو واسمو رجبى قال لو روح لعند راعى ها الخريوش اعزمو ليشرب القهوه. فقام العبد اوعمل مثل ما قال لو سيدو. يوم وصل العبد رجبى الخريوش سلم وقال يا ضيف تفضل اشرب القهوه يقول لك سيدى قال لو احمد روح اجى وراك راح العبد ولكن احمد ما لحقو وما راح. ظل العبد يجى ويروح سبع مرات فى المره السابعه قام الامير احمد لما يروح معو فقطبتو ابنت عمو احميده وقالت لو اقعد حتى اعلمك انك انت امير ابن امير لا يصلح لك تروح مع عبد حتى يبعث لك حر مثلك مثلو ولما تروح لعند الامير ضع عين الشرف فى وجهك لانك تصير عن البيت مجدع العصا وانت رايح ابترفع سيفك وابترخى عباتك لانك تصل الديوان فتقول قو[ى] ها الرجال قوك يا امير. بعدين الامير يقوم من مطرحو ليقعدك فيه فاقعد مطرحو. بعد ما ابتقعد يصب لك قهوه من المشروب منها اعطى تشرب الا يصاوى لك قهوه جديده. بعدين تشرب منها. وما اكملت احميده وصاتها الى ابن عمها الا ها الحر جاى يعزمو فدخل الحر وبعد ما سلم قال تفضل يا ضيف الامير عازمك لعندو قال لو احمد روح قدامى الحقك. راح الحر الامير احمد قام لبس عباتو وسيفو وقصد لعند الامير وعمل مثل ما علمتو ابنت عمو احميده. يوم انو طب البيت قال قو[ى] ها الرجال قوك يا امير. الامير قام من

1) Wohl Schreibfehler für يهرب.

Darauf ging er zu Iḥmēda und erzählte ihr, wie ihr Vater sie ihm nicht geben wolle. „Und was meinst du, o Base?" Sie antwortete ihm: „Ich meine, wenn mein Vater mich dir nicht geben will, daß du mich entführen sollst, mein Vetter, und zu einem Araberhäuptling fliehen, der stärker ist als mein Vater und zu dem mein Vater uns nicht folgen kann. Dann wirst du mich, o Imḥammed, in Ehren freien, nicht in Unehren". Er war eines Sinnes mit ihr über diesen Plan und begann nach einer Gelegenheit zu spähen, um sie zu entführen und zu fliehen. Eines Nachts nun, als die Araber schliefen, stand Imḥammed auf, brach seine Hütte ab, entführte seine Base Iḥmēda und floh. Dann durchmaß er Berg und Tal und zog dahin bei Tag und bei der Nacht, bis er von seinem Oheim zehn Tagereisen weit entfernt war. Dort traf er nun auf diesen Emir da; er hielt dort an und schlug seine Hütte auf bei den Hütten, die bei dem Zelte des Emirs linker Hand aufgeschlagen waren. Dann pflanzte er seine Lanze auf vor dem Eingang der Hütte und ließ [sein] Pferd weiden. Als es Morgen ward — möge euch ein guter Morgen beschert sein! — erhob sich der Emir, und der Morgenkaffee wurde im Gastzelt hergerichtet der Sitte gemäß, und die Araber versammelten sich. Der Emir blickte um sich und fand die Hütte da aufgeschlagen und die Lanze vor ihr und das Pferd da frei weidend. Dann rief er seinen Sklaven; der hieß Ragā. Zu dem sagte er: „Geh zu dem Besitzer dieser Hütte da und lad ihn ein, daß er Kaffee trinke!" Da machte sich der Sklave auf und tat, wie ihm sein Herr geboten hatte. Als der Sklave Ragā bei der Hütte angekommen war, grüßte er und sprach: „O Gast, bitte, trinke [bei mir] Kaffee; so spricht zu dir mein Herr". Imḥammed antwortete ihm: „Gehe, ich werde dir nachkommen". Der Sklave ging, aber Imḥammed folgte ihm nicht und ging nicht fort. Nun fuhr der Sklave fort hin und her zu gehen sieben Mal. Beim siebenten Male erhob sich der Emir Imḥammed, um mit ihm zu gehen. Doch seine Base Iḥmēda hielt ihn fest und sprach zu ihm: „Bleib sitzen; ich will dich unterweisen. Siehe, du bist ein Emir, der Sohn eines Emirs. Es ziemt sich nicht für dich mit einem Sklaven zu gehen. Zu dir muß er einen Freien schicken, der dir ebenbürtig ist. Wenn du nun zum Emir gehst, so trag einen Blick der Würde in deinem Antlitz. Wenn du dann dem Zelte auf einen Lanzenwurf nahe kommst, so erhebe beim Gehen dein Schwert und laß deinen Mantel schleppen, bis du zur Männerversammlung eintrittst. Dann sage: „[Gott] stärke diese Männer! [Gott] stärke dich, o Emir". Danach wird sich der Emir von seinem Platze erheben, um dich dort sitzen zu lassen. Du setz dich also an seinen Platz; und wenn du dich gesetzt hast, wird er dir von dem Kaffee eingießen lassen, von dem bereits getrunken ist. Du aber hüte dich zu trinken. Erst muß er dir neuen Kaffee machen lassen; dann kannst du davon trinken". Kaum hatte Iḥmēda ihre Unterweisung an ihren Vetter beendigt, da kam der Freie dort an, um ihn einzuladen. Dieser Freie trat ein, und nachdem er gegrüßt hatte, sagte er: „Bitte, o Gast, der Emir lädt dich zu sich ein". Imḥammed antwortete ihm: „Geh vor mir, ich werde dir folgen". Der Freie ging, der Emir Imḥammed machte sich dran und legte seinen Mantel und sein Schwert an. Dann ging er zu dem Emir und tat, wie ihn seine Base Iḥmēda unterwiesen hatte. Als er ins Zelt eintrat, sagte er: „[Gott] stärke diese Männer! [Gott] stärke dich, o Emir!" Der Emir erhob sich von seiner Stätte und ließ Imḥammed dort

مطرحو فقعد الحمد فيه. بعدين صبوا لو قهوه عتيقه ما رضى يشرب فقال الامير ساووا طبخه جديده للضيف. فعملوا وشرب الامير الحمد. بعدين نزل على الامير ضيف. الامير ذبح جازور وعمل لو غدا وعزم العربان حتى يتغدوا مع الضيف وهم عا الغداء الا والخيل غايره عليهم. فركبت جميع العربان اوحطوا العين بالعين اوركب الامير الحمد معهم وعلق الشلّ والويل وصار الوجه للامير الحمد وردوا الطرش من الخيل اللى غارت عليهم بوجه الامير الحمد والامير الحمد رد منهم اربعين فرس اعقاله واعطاهن للامير اللى هو داخل ضيف عندو. فصارت العرب تغزى والامير الحمد معهم وفى كل مره هو ياخذ الوجه على الكل حتى صارت العرب تهابو وتفتخر بو. وصاروا يغنوا الامير الحمد فالحطّابه صارت تغنى وبمدح الحمد والبزّاده تغنى عا الحمد والشاعر وهكذا طار صيت الامير بين كل العربان. لكن فى اربع شبان زعلوا وانحسدوا من الحمد وتشاوروا على قتلو. وهم فى ها الحكى سمعهم اختيار يتشاوروا على قتل الحمد فقال لهم ليش ها الحسد صيروا مثل الحمد فرسان حتى تصير بنات العرب تغنى فيكم قوموا روحوا عا الغزو وجيبوا كسب حتى يطير صيتكم مثل صيت الحمد. الاربع شبان داروا بالخفيه على العربان الليله يا عرب والفوا على الغزو وارسلوا للامير على يقولون لو يا امير على الليله الامير الحمد مع العربان قصدين الغزو ولف ذاتك. وهكذا(!) عند نصف الليل ركبت العرب للغزو ومشوا عند الصباح الامير على افقد الامير الحمد ما وجدو بين العرب سأل عنو قال لو الامير الحمد يا امير ساخن مريض ما قدر يجى معنا.

للامير على هذا كان فى بنت اسمها نجمة الصبح. هذى لما فاقت من النوم من الصبح وشافت فرس الامير الحمد مربوطه امام البيت بعثت وراء الحمد وكانت تحبو محبه شديده وقالت لو علامك يا امير محمد ما انت رايح الغزو مع ابوى. قال لها ابوك ما كان يغزى الا بشورى. اليوم مش عارف شو جدّ عليه حتى ما اخبرنى وهم فى هذا الحكى الا والاختيار اللى سمع الشباب الاربعه يتشاوروا عليه داخل واخبرهم بكل القصه. لما سمع الامير الحمد نادى عبدو وركب هو واياه وتبعوا العرب من بعيد وراهم.

نرجع للامير على وعربو اللى ساقهم على عرب عندهم عرس وكان طرشهم

sitzen. Danach goß man ihm alten Kaffee ein; er weigerte sich aber zu trinken. Da sprach der Emir: „Kocht neuen für den Gast!" Man tat also, und der Emir Imḥammed trank. Dann stieg er bei dem Emir als Gast ab. Der Emir ließ ein Kamel schlachten und gab ein Gastmahl für ihn; dazu lud er den ganzen Stamm ein, um mit dem Gaste zu Mittag zu speisen. Während sie nun gerade beim Mittagessen waren, da kamen plötzlich feindliche Reiter dahergestürmt. Alle Araber des Stammes saßen auf, und man richtete Auge auf Auge. Auch Emir Imḥammed saß auf zusammen mit ihnen. Nun begann die Niederlage und das Elend. Aber da wandte sich das Glück dem Emir Imḥammed zu, und sie nahmen den Reitern, die sie angegriffen hatten, die Herden wieder ab unter der glücklichen Führung des Emir Imḥammed. Der Emir Imḥammed selbst nahm ihnen als Blutpreis(?) vierzig Pferde ab und gab sie dem Emir, bei dem er als Gast eingekehrt war. Nun begann der Stamm Raubzüge zu machen, zusammen mit dem Emir Imḥammed; und jedes Mal pflegte er über alle den Sieg davonzutragen, so daß der Stamm ihn mit Ehrfurcht betrachtete und auf ihn stolz war. Und sie begannen Lieder auf den Emir Imḥammed zu singen; die Mädchen beim Holzholen sangen und priesen Imḥammed, und die Mädchen beim Wasserholen sangen von Imḥammed, und auch der Stammesbarde. So wurde der Ruhm des Emir unter allen Araberstämmen verbreitet. Aber da waren vier junge Leute, die waren zornig und neidisch auf Imḥammed, und sie berieten sich darüber, ihn zu ermorden. Während sie so redeten, hörte ein Greis sie, wie sie darüber berieten, den Emir Imḥammed zu ermorden. Da sprach er zu ihnen: „Warum dieser Neid? Werdet doch wie Imḥammed tapfere Ritter, so daß die Töchter der Araber von euch singen. Auf, zieht auf den Ghazu und bringt Beute, auf daß euer Ruhm bekannt werde wie der Ruhm des Imḥammed". Die vier jungen Leute gingen heimlich bei den Arabern umher [und sagten:] „Heute Nacht, ihr Araber, rüstet euch zum Ghazu!" Sie schickten auch zum Emir 'Alī und ließen ihm sagen: „O Emir 'Alī, heute Nacht zieht der Stamm mit dem Emir Imḥammed auf den Ghazu; rüste dich!" So ritten um Mitternacht die Araber aus zum Ghazu und zogen dahin. Beim Morgengrauen suchte der Emir 'Alī den Emir Imḥammed, fand ihn aber nicht unter den Arabern. Da fragte er nach ihm. Man antwortete ihm[1]): „Der Emir Imḥammed, o Emir, ist fieberkrank. Er konnte nicht mit uns kommen".

Dieser Emir 'Alī nun hatte eine Tochter; die hieß Nigmet eṣ-Ṣubḥ. Als diese am Morgen aus dem Schlafe erwachte und das Pferd des Emir Imḥammed vor dem Zelte angebunden sah, schickte sie nach Imḥammed. Denn sie war in heißer Liebe zu ihm entbrannt. Und sie sprach zu ihm: „Wie kommt es, o Emir Imḥammed, daß du nicht zum Ghazu mit meinem Vater ausgezogen bist?" Er antwortete ihr: „Dein Vater pflegte nur nach meinem Rat zum Ghazu auszuziehen. Heute weiß ich nicht, was ihn dazu bestimmt hat, mich nicht zu benachrichtigen". Während sie nun so sprachen, da kam plötzlich der Greis, der die vier jungen Leute gehört hatte, wie sie sich gegen ihn verschworen; er trat ein und berichtete ihnen die ganze Geschichte. Als der Emir Imḥammed [dies] gehört hatte, rief er seinen Sklaven; beide saßen auf und folgten den Arabern von weitem.

Wenden wir uns nun zu dem Emir 'Alī und seinen Arabern, die er gegen einen Stamm führte, bei dem eine Hochzeit war. Während ihre Herden

1) Im Texte ist besser قالوا لو zu lesen.

سارح وخيل العرب تلعب فى الميدان هجمت عرب الامير على على كل الطرش ونهبتو الرعيان فزعت العرب من الميدان وهكذا لحقت الخيل حتى ترد الطرش لحقوهم واشتبك الضرب والطعن بين العربين حتى انغلب عرب الامير على وثلاثه خيّاله احاطوا بالامير على. وهو فى وسط الخطر الا ها الخيال هجم عليهم يصيح ويتخّى ويقول عينك يا امير على روحى فداك ولا تشمت بك اعداك. وضرب بسيفو الخياله الثلاثه وقتلهم اوخلص الامير على. بعدين هجم على بقيت العربان وصار يذبح فيهم كما تذبّح الغنم حتى الباقيه نزلوا عن خيلهم وسلّموا الو فكسب الامير احمد كل طرشهم ورجع. الامير على قبل ما وصل الامير احمد نزل عن فرسو بنفظ غبار الموت عن وجهه وقال اشهدوا يا عرب ترى انى قد اعطيت بنتى نجمة الصبح للى فكنى اليوم قالت لو العرب اللى فكك هو الامير احمد ما اكملوا كلامهم الا الامير احمد جاى رحّب بو الامير على وقال ترى انى اعطيتك نجمة الصبح يا امير احمد قال لو هداك يا امير مقبول وانت يا امير اقبل منى كل ها الطرش والحلال وهكذا رجعوا. يوم وصل الامير على ذبح ذبايح وقام ها الافراح فى العرب وساوى عرس للامير احمد ع نجمة الصبح. وبقيت العرب سبعة ايام اوليالى لا تاكل الا من عند الامير على. بعد ما تزوج الامير احمد استراحوا من الروحان ع الغزو. بعد سنه الله اطعم الامير احمد صبى اجت العربان تبارك وتهنّى فيه وهم عندو قالوا والامير على كان حاضر صار لنا مدة سنه ما خرجنا للقنص والصيد خلّينا نروح باكر الصبح. اتّفقوا ع ها الراى. ثانى يوم فى الصبح ركبت العربان للصيد وركب معهم الامير على واحمد وهم سايرين فى البريّه شبّت ها الارنبه من قدامهم لحقتها الاسلاقيه ومسكتها اخذها الامير على وقال بالصلاه على محمد من عندو بنت عمر بطنها ناعم مثل ها الارنبه قال لو الامير احمد انا يا عمى قال لو عمى ما فى نجمة الصبح قال لو لا والله بنت عمى احميده ازين من نجمة الصبح قال الامير على كيف حتى نشوفها قال لو [ا]حمد تفظل عشيّه اشرب قهوه عندها. اتفقوا ع ها الراى لما رجعوا من الصيد والقنص ميل الامير على مع احمد ليشربوا قهوه عند احميده. دخل الامير احمد على احميده وقال لها يا احميده الامير على ضيفنا بريد يشرب قهوه عندك اهلا وسهلا بالامير قامت فرشت البيت ورفعت

auf der Weide waren und ihre Reiter auf dem Tournierplatze sich tummelten, fielen die Araber des Emir 'Alī über die ganzen Herden her und raubten sie. Die Hirten riefen die Araber vom Tournierplatze zu Hülfe, und die folgten alsbald den Reitern, um die Herden wieder zu erobern. Sie holten sie ein, und es entspann sich ein Kampf mit Hieb und Stoß zwischen den beiden Stämmen, bis die Araber des Emir 'Alī besiegt waren und sogar drei [feindliche] Reiter den Emir 'Alī umzingelten. Während er mitten in der Gefahr war, siehe, da stürzte sich plötzlich der Reiter dort auf sie mit lautem Geschrei: „Um deines Auges willen, o Emir 'Alī; mein Leben dir zum Pfande! Deine Feinde sollen keine Schadenfreude an dir haben". Dann hieb er mit seinem Schwerte auf die drei Reiter ein und tötete sie; so rettete er den Emir 'Alī. Danach stürzte er sich auf den Rest der feindlichen Araber und schlachtete viele von ihnen hin, so wie Schafe geschlachtet werden. Schließlich stiegen die Übriggebliebenen von ihren Pferden und ergaben sich ihm; so erbeutete der Emir Imḥammed alle ihre Herden und kehrte um. Der Emir 'Alī stieg, ehe der Emir Imḥammed [wieder] ankam, von seinem Pferde ab, schüttelte den Staub des Todes von seinem Antlitz und sprach: „Seid meine Zeugen, o Araber, daß ich meine Tochter Nigmet eṣ-Ṣubḥ dem gegeben habe, der mich heute befreit hat!" Die Araber sprachen zu ihm: „Wer dich heute befreit hat, das ist der Emir Imḥammed". Kaum hatten sie ihre Worte beendet, da kam der Emir Imḥammed. Der Emir 'Alī hieß ihn willkommen und sprach: „Siehe, ich habe dir meine Tochter Nigmet eṣ-Ṣubḥ zur Frau gegeben, o Emir Imḥammed". Der erwiderte: „Deine Gabe, o Emir, ist willkommen. Und du, o Emir, nimm von mir all diese Herden und diese Beute an". So kehrten sie heim. Als der Emir 'Alī ankam, ließ er viele Tiere schlachten und ordnete die Freudenfeiern unter dem Stamme an und richtete die Hochzeit des Emir Imḥammed mit Nigmet eṣ-Ṣubḥ. Die Araber aßen nun sieben Tage und Nächte nur auf Kosten des Emir 'Alī. Nachdem der Emir Imḥammed sich vermählt hatte, hörte man auf damit, zum Ghazu auszuziehen. Nach einem Jahre schenkte Gott dem Emir Imḥammed einen Sohn; da kamen die Araber zu ihm, um ihm Glück und Segen zu wünschen. Als sie bei ihm waren, sagten sie, während auch der Emir 'Alī zugegen war: „Seit einem Jahre sind wir nicht mehr auf die Jagd gegangen. Laß uns drum morgen früh ausziehen!" Alle stimmten diesem Plane zu. Am nächsten Morgen früh ritten die Araber auf die Jagd; mit ihnen ritten der Emir 'Alī und Imḥammed. Während sie in der Wüste dahinzogen, sprang die Häsin da vor ihnen auf. Die Bracke folgte ihr und packte sie. Da nahm sie der Emir 'Alī und sprach: „O Segen über Mohammed! Wer hat wohl eine Base, deren Leib so zart ist wie der dieser Häsin?" Der Emir Imḥammed rief: „Ich, mein Oheim!" Jener erwiderte: „Das ist doch nicht etwa Nigmet eṣ-Ṣubḥ?" Er darauf: „Nein, bei Gott, meine Base Iḥmēda ist noch schöner als Nigmet eṣ-Ṣubḥ!" Der Emir 'Alī fragte: „Wie wäre es möglich, sie zu sehen?" Imḥammed antwortete ihm: „Bitte, trink heut Abend Kaffee bei ihr!" Dieser Plan wurde verabredet. Als sie von der Jagd heimkamen, bog der Emir 'Alī mit Imḥammed ab, um bei Iḥmēda Kaffee zu trinken. Der Emir Imḥammed trat zu Iḥmēda ein und sprach zu ihr: „O Iḥmēda, der Emir 'Alī ist unser Gast; er will Kaffee bei dir trinken. Der Emir sei uns herzlich willkommen". Da erhob sie sich, breitete Teppiche im Zelt aus und rich-

العجلان الا والامير على داخل تأمّلت بو. بعدين جابت الطشت والصابونه حتى يغسل. وهو يغسل من كثر ما اندهش من جمالها وقعت الصابونه من يدو وما عرف بعد ما غسّل شرب القهوه. ثم راح ع بيتو ولكن هاذيك الليله ما عرف ينام وهو يهدس فى احميده وكيف يعمل حتى يخلصها من ابن عمها الامير احمد. وهو فى تعب ها الافكار اجاه فكر ان يرسل الحلال ع البريّه ويرسل الامير احمد معاه حارس ومعو خمسين فارس. تانى يوم نادى فى العربان يا عرب باكر ارسلوا طرشكم وحلالكم ع البريه. العرب سمعت من اميرها وتانى يوم نزل كل الطرش ع البريّه وبعدين نادى الامير محمد وقال لو يا امير احمد قوم وخذ معاك خمسين فارس والحق الطرش حارس عليها من الغزو. [ا]حمد سمع من عمو على وتوجه مع الخمسين فارس. من راحوا من هون والامير على قام وراح عند احميده. يوم انها شافتو عرفت انو جاى يريد الغاينه منها لا شافت احسن من ان تلاطفو لعلّها تتخلص من شرو. لامن دخل لاقتو باهلا ومية سهلا. دخل الامير على وصار يشرح الى احميده كيف انو يحبها وبعدين طلب الغاينه منها. قالت لو احميده تمهّل يا امير تا شوف بريّة البيت بلكى فى احد قريب وشايفنا. خرجت احميده وراء البيت ومسكت ود الخيمه وضربت مخذها حتى نزل الدم. بعدين دخلت لعند الامير على وصارت تبوسو وتحجبو وتقول لو معذوره يا امير والعذر عند الاجاويد ينقبل. قال لها فرجينى على عذرك. مدت يدها على مخذها طيلعت الدم اوفرجتو. بعدين اعذرها وقام ورجع الى بيتو.

نرجع الى احميده بعد ما راح الامير على من عندها كتبت مكتوب للامير احمد ابن عمها تخبرو مثل ما صار فيها من الامير على يرمت على خيال اعطتو عشرة اريالات كل يوم باريال حتى يوصل المكتوب للامير احمد. وكتبت لو فى المكتوب خلى طرشك يلاقيك على مرج ابن عامر. وفى الليله التى كتبت المكتوب كان الامير احمد حلمان ان اصبعتو التصاليه مقطوعه. فى الصباح جمع الفرسان الخمسين اوصار يحكى الهم عن حلمو قالوا لو باتغار علينا خيل يا على عمله ساعه من الساعات. اوهم فى ها الحكى ومثلو الا والخيال الى معو المكتوب غرق الابيوت جاى غاره. لاقاه الامير احمد عرفو وسلم عليه أخذ المكتوب منو قراه وفهم معناه بكى واتراقصت شواربو ورجع عند الطرش

tete die Zeltstangen hoch: da kam auch schon der Emir ʿAlī und trat ein. Sie hieß ihn willkommen. Dann brachte sie das Waschbecken und die Seife, damit er sich wasche. Während er sich nun wusch, ward er ganz von ihrer Schönheit berückt, und die Seife fiel ihm aus der Hand. Auch vermochte er nicht, als er sich gewaschen hatte, den Kaffee zu trinken. Darauf ging er zu seinem Zelte; aber in jener Nacht konnte er nicht schlafen, da er immer an Ihmēda dachte und daran, wie er es machen solle, daß er sie ihrem Vetter, dem Emir Imḥammed, abwendig mache. Wie er sich nun mit diesen Gedanken quälte, kam ihm der Gedanke, er wolle die Herden in die Wüste schicken und den Emir Imḥammed mit ihnen als Wächter senden und fünfzig Reiter zu seiner Begleitung. Am nächsten Tage ließ er unter den Arabern ausrufen: „O Araber, morgen schickt eure Herden, Großvieh und Kleinvieh, in die Wüste!" Die Araber gehorchten ihrem Emir, und am nächsten Tage zogen alle Herden in die Wüste. Darauf rief er den Emir Imḥammed und sprach zu ihm: „O Emir Imḥammed, auf, nimm fünfzig Reiter mit dir und folge den Herden, um sie gegen Raubzüge zu schützen". Imḥammed gehorchte seinem Oheim ʿAlī und machte sich mit den fünfzig Reitern auf den Weg. Sie also zogen von dort weg; der Emir ʿAlī aber machte sich auf und ging zu Ihmēda. Sowie sie ihn erblickte, wußte sie, daß er zu ihr kam, um das Schlechte von ihr zu verlangen. Aber sie wußte keinen besseren Rat, als freundlich zu ihm zu tun; vielleicht würde sie dann vor seiner bösen Absicht gerettet. Als er eintrat, empfing sie ihn mit dem herzlichsten Willkommengruß. Dann ging der Emir ʿAlī [ins Zelt] hinein und fing an der Ihmēda auseinander zu setzen, wie er sie liebe. Und darauf verlangte er das Schlechte von ihr. Ihmēda sprach zu ihm: „Warte, o Emir, ich will draußen vor dem Zelt nachschauen, vielleicht ist jemand in der Nähe und sieht uns". Nun ging Ihmēda hinter das Zelt, ergriff einen Zeltpflock und schlug damit ihren Schenkel, bis das Blut heruntertropfte. Darauf ging sie zu dem Emir ʿAlī hinein und begann ihn zu küssen und zu liebkosen. Dann sagte sie zu ihm: „Ich bin entschuldigt, o Emir; und die Entschuldigung wird bei den Edlen angenommen". Er sprach zu ihr: „Zeige mir deine Entschuldigung!" Da legte sie ihre Hand an ihren Schenkel, holte das Blut hervor und zeigte es ihm. Darauf entschuldigte er sie, stand auf und kehrte zu seinem Zelt zurück.

Wenden wir uns zu Ihmēda. Als der Emir ʿAlī von ihr fortgegangen war, schrieb sie einen Brief an den Emir Imḥammed, ihren Vetter, in dem sie ihm berichtete, wie ihr von seiten des Emir ʿAlī geschehen war. Dann suchte sie nach einem Reiter, gab ihm zehn Thaler, für jeden Tag einen Thaler, daß er den Brief zum Emir Imḥammed bringe. In dem Brief hatte sie ihm auch geschrieben: „Laß deine Herden dich in Merg Ibn ʿĀmir treffen!" In jener Nacht, in der sie den Brief schrieb, träumte der Emir Imḥammed, daß sein Mittelfinger abgeschnitten sei. Am nächsten Morgen versammelte er die fünfzig Reiter und erzählte ihnen von seinem Traum. Sie sprachen zu ihm: „Es werden Reiter uns oder deinen Oheim zu irgend einer Stunde angreifen". Während sie solche und ähnliche Reden führten, da kam plötzlich der Reiter, der den Brief trug, westlich von den Zelten eilends an. Der Emir Imḥammed kam ihm entgegen, erkannte ihn, begrüßte ihn, nahm den Brief von ihm entgegen, las ihn und verstand seinen Sinn. Er weinte und seine Lippen bebten. Dann kehrte er zu den

قالت لو الفرسان اعلمنا يا امير الحمد عن ها الخيل عسى خير. قال لهم ما في الا الخير هذا امطيّع حاصل. يوم الو امسى المسا واجوا الرعيان دار عليهم الامير الحمد خفيه اوقال لهم اللى منكم يحب الامير الحمد يلاقيه عا مرج ابن عامر. الرعيان اتفقت معو عا ها الراى وهو قام ركب فرسو اورجع لعند احميده لامن شافتو احميده راجع قالت لو يا خير يا الحمد قال لها الله لا يخير لك. اوطربها بالحجان فصاحت سمعها الامير على اجى يركظ حالًا اوأخذ الحمد لعندو وقال لو ما هو عيب عليك يا الحمد تطرب حرمه. قال لو ما في باعته لى دخّان. الامير على قام ذبح الذبيحه اوعزم العربان اوعمل للامير الحمد عشاء واتعشوا. يوم اظلم الظلام والامير على اوكل العربان نامت قام الحمد واجى لعند بنت عمو احميده لقاها الحظّره لو من غالى الثمن اوخفيف الحمل. فاخذ احميده ركّبها وراه على الفرس والهزم فيها عا مرج ابن عامر اومن العجله نسى الصبى ابن نجمة الصبح فرجعت احميده سرقت الصبى من قدام امو وفي ثانيه وجابتو لابن عمها وهربوا سويه عا مرج ابن عامر.

نرجع لنجمة الصبح فاقت في الليل تا ترظع ابنها ما لقتو صاحت عا العربان ابنى مسروق واحميده مش في البيت. لامن سمع الامير على ان احميده مش في البيت طار الشرار من عينيه اوعرف ان الحمد خطف بنت عمو والصبى فصار يخى في العرب حتى تركب وراه الحمد واترجّع لو احميده. فركبت العرب والامير على اولهم ولحقوا الحمد.

نرجع للامير الحمد. وصل لمرج ابن عامر لقى الرعيان صارت واصله لهناك سلمر عليهم وهم اخبروه ان سبع خياله امس سألوا عنو. فعرف انهم اولاد عمو جايين يفتشوا عليه حتى يقتلوه ويرجعوا اختهم احميده فاتكل على الله وقال هو الكريم هو يكفينى منهم ومن شرهم. السبع خياله كانوا اولاد عمو. لما شافوا طرش الامير الحمد ابن عمهم تخبوا في الحرش حتى لامنو يجى يقتلوه. الامير الحمد لامنو سمع خبر اولاد عمو من الرعيان رجع لعند احميده. والدنيا صارت ليل فسهر طول الليل مستعد لمقاتله اما اولاد عمو او عرب الامير على اللى من كل يد تلحقو قبل الظو نامر لو شويه وقال لحميده تاتنجى الخيل تبهيني من النوم. يوم فج الظو اقبلت الخيل عليه سرب سرب

Herden zurück. Die Reiter fragten ihn: „Tu uns kund, o Emir Imhammed, [was ist's] mit diesem Reiter? Hoffentlich Gutes!" Er antwortete ihnen: „Es ist nur Gutes. Das ist ein Wanderpriester". Als es nun Abend wurde und die Hirten kamen, ging der Emir Imhammed heimlich bei ihnen umher und sagte zu ihnen: „Wer von euch den Emir Imhammed liebt, der treffe ihn in Merg Ibn ʿÂmir!" Die Hirten waren mit ihm über diesen Plan einverstanden. Somit bestieg er sein Roß und kehrte zu Ihmēda zurück. Als ihn Ihmēda heimkehren sah, rief sie ihm zu: „O Glück, o Imhammed!" Er aber fuhr sie an: „Gott gebe dir kein Glück!", und schlug sie mit dem Lenkstab. Da schrie sie auf. Es hörte sie aber der Emir ʿAlī, und der kam barfuß angelaufen. Er nahm den Imḥammed zu sich und sprach zu ihm: „Ist es nicht eine Schmach für dich, o Imhammed, daß du ein Weib schlägst?" Er antwortete: „Sie hat mir keinen Rauch [entgegen]gesandt!" Da machte sich der Emir ʿAlī dran, ließ ein Tier schlachten, lud die Araber ein und bereitete dem Emir Imḥammed eine Abendmahlzeit; dann aßen sie [alle] zu Abend. Als es ganz dunkel geworden war und der Emir ʿAlī und alle Araber schliefen, erhob sich Imhammed und ging zu seiner Base Ihmēda. Er fand sie, wie sie ihm alles gerüstet hatte, was schwer an Wert aber leicht an Gewicht war. Dann nahm er Ihmēda, ließ sie hinter sich auf dem Rosse reiten und machte sich mit ihr auf die Flucht nach Merg Ibn ʿÂmir. In der Eile aber vergaß er den Knaben, den Sohn der Nigmet es-Subḥ. Da kehrte Ihmēda zurück, stahl den Knaben von seiner Mutter weg, während sie schlief, und brachte ihn ihrem Vetter. Dann flohen sie gemeinsam nach Merg Ibn ʿÂmir.

Wenden wir uns zu Nigmet es-Subḥ. Sie wachte in der Nacht auf, um ihren Sohn zu säugen; wie sie ihn aber nicht fand, rief sie in den Stamm hinaus: „Mein Sohn ist gestohlen, und Ihmēda ist nicht im Zelte!" Als der Emir ʿAlī hörte, daß Ihmēda nicht im Zelte sei, sprühten seine Augen Funken, und er wußte [sofort], daß Imhammed seine Base und den Knaben entführt hatte. Dann begann er die Araber anzufeuern, sie sollten hinter Imhammed her reiten und ihm Ihmēda zurück bringen. Alsbald saßen die Araber auf, der Emir ʿAlī an ihrer Spitze; und sie verfolgten den Imhammed.

Nun kehren wir zum Emir Imḥammed zurück. Er kam in Merg Ibn ʿÂmir an und fand die Hirten bereits dort vor. Er begrüßte sie, und sie berichteten ihm, daß gestern sieben Reiter nach ihm gefragt hätten. Da wußte er, daß seine Vettern gekommen waren ihn zu suchen und zu töten und ihre Schwester Ihmēda zurück zu holen. Aber er vertraute auf Gott und sprach: „Er ist gnädig, er wird mich vor ihnen und vor ihrer bösen Absicht retten". Die sieben Reiter waren [wirklich] seine Vettern. Als sie die Herden des Emir Imhammed, ihres Vetters, sahen, verbargen sie sich im Gebüsch, um ihn, wenn er käme, zu töten. Der Emir Imḥammed aber wandte sich, nachdem er den Bericht über seine Vettern von den Hirten gehört hatte, zu Ihmēda zurück. Nun wurde die Welt dunkel, und er wachte die ganze Nacht hindurch, zum Kampfe bereit, sei es gegen seine Vettern oder gegen die Araber des Emir ʿAlī, die ihn doch auf jeden Fall verfolgen würden. Vor Tageslicht schlief er ein wenig; aber [vorher] hatte er zu Ihmēda gesagt: „Wenn die Reiter kommen, wecke mich auf". Als das Tageslicht anbrach, kamen die Reiter in Scharen auf

احميده خافت تفيقو الفرس قدحمت عليه وبراسها فيقتو. يوم انو قاق تطلع والا الخيل صارت قريبه منو فانخى وزمجر مثل الاسد وقال تسمعى بعديتى وما شفتى فعلى يا احميده. وغار بفرسو على الخيل المقبله. اول ملكاد جاب ثلاث روس خيل ثانى ملكاد جاب اربع روس وذبح الامير على ولكن فرسو تعبت وما عادت تركض فهجمت العرب حتى تذبحو فقال لهم اصبروا يا عرب تاقول ها القصيده. اويعدين الدحيى قالت لو العرب تفظل فارتكى على الرمح وقال

رَحَلْنَا وِانْزِلْنَا اِبْمَرْج اِبْنْ عَمْرْ
وَاصْبَحْنَا بِوُجُوهْ الْعَوَابِسَه
اَوّلْ رَدَّه عَنْيِكِ يا اَحْمَيْدَه
يَانْلِي زِيْق الثَّوْبْ بِالنَّدْ طَامِسَه
ثَانِي رَدَّه عَنيكِ يا احميده
ذَبَحْنَا الْعَرْبْ وِاكْبِيرِ الْكَوَابِسَه
وَبَنْ اَوْلاد عَمّو حَلِيْلَتُو
وِيكُونْ مَعَاصْم اِمْغَامِسْ
اِمْغَامِسْ يْمِينْ اِلْخَيْل وَانَّ يِسَارِهَا
تلعب فيهم لَعْبِ الفوارِسْ[1]

ما اكمل الامير احمد القصيده الا واولاد عمو السبعه خرجوا من خيامهم وانخوا لعينك يا احمد وغاروا على العرب وهزموهم حتى اوصلوهم بيوتهم وجابوا نجمة الصبح من عندهم اوذبحوا خلق اكثير منهم وكسبوا طرش. بعدين اخذوا ابن عمهم الامير احمد واختهم احميده ونجمة الصبح اورجعوا لعند ابوهم واخبروا كيف كان ابن عمهم فى ضيقه وكل ذلك لانو كان يحافظ على شرف اختهم وان اختهم بعدها بنت مثل ما تركتهم. الاب لما سمع فرح اكثير وقام سلم على ابن اخو[2]. بعدين عمل لو فرحه وعرس مدة سبعة ايام وادخلو على احميده فصارت احميده عروس الى احمد بالحلال عن رضى ابوها وبقى عند عمو. وبعد موت عمو صار الامير مكانو. انتهت

1) Die Übersetzung der Verse ist nicht überall ganz sicher; eine Prosa-Übersetzung nebst Worterklärung wird im sprachlichen Kommentar gegeben werden.

ihn zu. Aber Ihmēda scheute sich ihn zu wecken. Da lief sein Roß auf ihn zu und weckte ihn mit seinem Kopfe auf. Sowie er aufwachte, blickte er um sich: da waren auch schon die Reiter nahe bei ihm. Ja, da schrie er auf und brüllte wie ein Löwe und rief: „Du hörst wohl von meinem Ruhm, aber du hast meine Taten noch nicht gesehen, o Ihmēda". Dann stürzte er sich mit seinem Rosse auf die Reiter vor ihm. Beim ersten Ansturm erbeutete er drei Rosse, beim zweiten Ansturm erbeutete er vier Rosse und erschlug den Emir 'Alī. Aber sein Roß war müde geworden und konnte nicht mehr rennen. Da stürzten sich die Araber auf ihn, um ihn zu töten. Er aber rief ihnen zu: „Wartet, ihr Araber, bis ich dies Lied gesungen habe; dann mögt ihr mich töten!" Die Araber erwiderten: „Es sei!" Dann stützte er sich auf seine Lanze und sang:

„Wir ritten und hielten in Merg Ibn 'Āmir,
Und wachten vor dräuenden Blicken auf!
Zum ersten Mal galt es um dich, o Ihmēda:
O die du den Kleidsaum mit Ambra durchtränkst!
Zum andern auch galt es um dich, o Ihmēda,
Wir schlugen das Volk und der Feinde Herr. —
Wo sind seine Vettern, die lieben Gefährten?
Und bei ihnen weilt doch Imghāmis, [mein Freund]!
Imghāmis zur Rechten der Ross', ich zur Linken,
Wir spielten bei ihnen manch' Reiterspiel.

Kaum hatte der Emir Imhammed das Lied beendet, da stürmten auch schon seine sieben Vettern aus ihrem Versteck hervor und riefen: „Um deines Auges willen, o Imhammed!" Dann stürzten sie auf die Araber und schlugen sie in die Flucht, bis sie sie zu ihren Zelten zurückgetrieben hatten. Sie holten Nigmet es-Subh von dort hervor, töteten viel Volks von ihnen und erbeuteten Herden. Darauf nahmen sie ihren Vetter, den Emir Imhammed, und ihre Schwester Ihmēda und Nigmet es-Subh [in ihre Mitte] und kehrten zu ihrem Vater zurück. Sie berichteten, wie ihr Vetter in Not gewesen sei, und alles das nur, weil er über die Ehre ihrer Schwester gewacht hätte, und wie ihre Schwester noch Jungfrau sei, so wie sie von ihnen gegangen sei. Als der Vater [dies] gehört hatte, war er sehr froh. Er erhob sich und begrüßte seines Bruders Sohn. Danach bereitete er ihm ein hochzeitliches Freudenfest sieben Tage lang und vermählte ihn mit Ihmēda: so ward Ihmēda die rechtmäßige Gattin Imhammeds, mit der Einwilligung ihres Vaters. Nun blieb er bei seinem Oheim. Und nach dem Tode seines Oheims ward er Emir an seiner statt. — Ende. —

II.

حكاية عن امير عرب

نقلتها فى ملح

كان فى امير عرب اوها الامير الو اربع اولاد اوعندو مره بظل اقول الها يا بنت تايه الشور يا بنت تايه الراى. المره قالت لو علامك يا امير تعايرنى بابوى ابوى شيخ اوأمير مثلك ليش بتم تقول لى يا بنت تايه الراى. قال لها الامير بتروحى لعند ابوك وبودع معك ها الامانه لو وها الامانه هادى كانت حزيره فان فكها بكون ابوك ما هو تايه الشور وان ما فكها يكون تايه الشور. قالت لو قول ايش فى قال لها قولى لو شو اخف الخفيف اوشو اثقل الثقيل قمت المره اوراحت لعند ابوها وقالت لو ان جوزها دايما بعايرها وبيقول الها يا بنت تايه الشور واليوم اجيت حتى تفك لى ها الحزيره ان فكيتها تكون ما انت تايه الشور وانا اتخلّص من المعيار قال لها قولى يا ولدى قالت يا بوى شو اخف الخفيف اوشو اثقل الثقيل قال لها هادى مسأله هيّنه يا بنتى اخف الخفيف القطن واثقل الثقيل الرصاص فقامت البنت اوحملت حالها اورجعت لعند جوزها بتغنى او بتزلغت من الفرح. اوفى فى الطريق اتلاقت فى واولادها الاربعه. فشافوها فرحانه فالثلاثه الاكبار قالوا امنا فرحانه بيظهر جدّنا فاكك الحزيره. الزغير قال لا والله ما هو فاككها. فقالوا الها يا يومّى مسى جدّنا فك الحزيره قالت بلا جدّكوا فكها. فقالوا كيف فكها يا يومّى. قالت اخف الخفيف القطن واثقل الثقيل الرصاص. ضحك الزغير اوقال يا يومّى ما هو صحيح فكها. قالت لو كيف يا مُيمّتى بالله اتفكها لى كيف معناها. قال لها لا افكها حتى تنطينى فرس اخوى الكبير لانها تخلّصنى من ابوى لما يلحقنى تا يقتلنى. فتوجهت الام على ابنها الاكبر ليعطى فرسو للزغير رطى. بعدين قال الزغير يا يومّى اثقل الثقيل الدم واخف الخفيف الامر اللى لو مشت فيه اجاويد الرجال تصرفه. فقامت الام من عندهم اتزلغت لعند جوزها.

حين شافها قال لها شو يابنت تايه الشور قالت لو لا تقول يابنت تايه الشور. الحزيره فكها ابوى. قال لها ويش فكها. قالت اخف الخفيف الامر

II.

Geschichte von einem Araberhäuptling.

Die habe ich in Melah aufgeschrieben.

Es war einmal ein Emir der Araber. Und dieser Emir hatte vier Söhne. Er hatte auch eine Frau, die er immer anredete: „O Tochter des Mannes von irrem Verstand, o Tochter des Mannes von irrer Einsicht!" Die Frau sagte einst zu ihm: „Warum, o Emir, schmähst du mich wegen meines Vaters? Mein Vater ist ein Schech und ein Emir wie du! Warum sagst du immer zu mir: 'O Tochter des Mannes von irrer Einsicht'? Da antwortete ihr der Emir: „Du sollst zu deinem Vater gehen, und ich will dir dies Pfand für ihn mitgeben — dies Pfand aber war ein Rätsel —; wenn er es löst, so ist dein Vater nicht irren Verstandes; wenn er es aber nicht löst, so ist er irren Verstandes!" Sie erwiderte: „Sprich, was ist das?" Da antwortete er ihr: „Sprich zu ihm: Was ist das Leichteste des Leichten und was ist das Schwerste des Schweren?" Die Frau erhob sich, ging zu ihrem Vater und erzählte ihm, daß ihr Gatte sie immer schmähe und sie anrede 'O Tochter des Mannes von irrem Verstand!' „Heute aber bin ich zu dir gekommen, damit du mir dies Rätsel auflösest. Wenn du es auflösest, so bist du nicht irren Verstandes, und ich werde von der Schmähung befreit werden". Er sagte zu ihr: „Sprich, mein Kind!" Sie erwiderte: „Vater, was ist das Leichteste des Leichten, und was ist das Schwerste des Schweren?" Er antwortete ihr: „Das ist eine leichte Sache, meine Tochter! Das Leichteste des Leichten ist die Baumwolle, und das Schwerste des Schweren ist das Blei!" Da erhob sich die Tochter, machte sich auf den Weg und kehrte singend und frohlockend vor Freude zu ihrem Gatten zurück. Während sie unterwegs war, traf sie mit ihren vier Söhnen zusammen. Die sahen, wie sie fröhlich war, und die drei Älteren sprachen: „Unsere Mutter ist fröhlich. Es ist klar, daß unser Großvater das Rätsel gelöst hat". Der Jüngste aber sagte: „Nein, bei Gott, er hat es nicht gelöst". Darauf fragten sie sie: „Mütterchen, hat wohl unser Großvater das Rätsel gelöst?" Sie antwortete: „Jawohl, euer Großvater hat es gelöst". Dann fragten sie weiter: „Wie hat er es gelöst, Mütterchen?" Sie erwiderte: „Das Leichteste des Leichten ist die Baumwolle und das Schwerste des Schweren ist das Blei". Der Jüngste lächelte und sprach: „Mütterchen, auf die Weise hat er es nicht gelöst". Sie fragte: „Wie denn, Söhnchen? Bei Gott, löse mir seinen Sinn auf!" Er sagte darauf zu ihr: „Ich werde es nur auflösen, wenn du mir das Pferd meines ältesten Bruders gibst; denn es wird mich vor meinem Vater retten, wenn er mich verfolgt, um mich zu töten!" Da bat die Mutter ihren ältesten Sohn, er möchte sein Pferd dem Jüngsten geben. Der war damit einverstanden. Darauf sprach der Jüngste: „Mütterchen, das Schwerste des Schweren ist das Blut, und das Leichteste des Leichten ist der Befehl, der die Helden unter den Mannen lenkt, wenn sie ihm folgen". Da ging die Mutter frohlockend von ihnen fort zu ihrem Gatten.

Als er sie sah, rief er ihr zu: „Was ist's mit der Tochter des Mannes von irrem Verstand?" Sie antwortete: „Sage nicht 'mit der Tochter des Mannes von irrem Verstand'! Das Rätsel hat mein Vater gelöst". Er darauf: „Wie hat der es gelöst?" Sie erwiderte: „Das Leichteste des Leichten ist der Befehl, nach dem die Helden unter den Mannen gehen

اللى تمشى فيه اجاويد الرجال تصرفه واثقل الثقيل الدم. فقال لها ما اجيبى فى دربك على العيال. قالت لا. تركها وراح برّه. وجد زلمه قال لو روح برّيه بيوت العرب وصيح غزو يا عرب اوتعال قول لى يا امير اولادك انذّبحوا. الزلمه ساوى مثل ما قال لو الامير. المره حين سمعت الصياح خافت ولما دخل الزلمه اوقال للامير اولادك انذّبحوا صاحت المره يابوى امّى اجيبت عليهم امى كنت عندهم. فعرف الامير ان واحد من اولادو اللى فك الجزيره وبها الحيله اللى عملها عرف انها كانت عند اولادو. فقام ركب فرسو ولحق الاولاد لما شافوه الاولاد جاى من بعيد عرفوا انو زعلان ليش اخبروا امهم الجزيره. قام الزغير ركب الفرس اوهرب لحقو ابوه فقال الزغير شو بك لاحقنى قال الابو والله غير اذبحك ليش فكيت الجزيره لامك ولكن اقف عندك قبل حتى احزّرك ها الجزيره ان فكيتها ما ذبحتك قال الولد قول يا بوى قال ان اجوك اثنين حتى يقطوا لهن ابقطوه عندك كيف بتفك بينهم واحد منهم نحس والثانى جيّد قال الولد بقيمر يابوى من قبّات دراهم الجيّد اوبرطى النحس قال الابو وان اجوك اثنين مناحيس ابقطوه كيف ابيقطى بينهم قال الولد بحط من مالى او برطى الثنين قال الامير وان اجوك اثنين غانمين ابقطوه وبش تفك بينهم قال الولد الغانمين لا بصلوا لعندك ولا لعندى برتطوا على الدرب قبل ما بيصلوا لعندك اولعندى. فانبسط الامير من جوابات ابنو الزغير وقال لو ارجع يا ولدى عليك الله وامان الله لا تخاف. بعدين الولد رجع ديوم روّحوا على العرب جمع كل العرب وحط ابنو الزغير امير على كل العرب بدل منو وذلك لانّو فهيم. انتهت

und der sie lenkt. Und das Schwerste des Schweren ist das Blut". Da fragte er sie: „Hast du auf deinem Wege nicht die Kinder getroffen?" Sie antwortete: „Nein!" Er verließ sie und ging nach draußen. Dort fand er einen Burschen; zu dem sprach er: „Geh draußen vor die Zelte der Araber und rufe 'ein Ghazu, ihr Araber'. Dann komm und sprich zu mir: 'O Emir, deine Söhne sind erschlagen'!" Der Bursche tat, wie ihm der Emir geboten hatte. Als aber [seine] Frau den Ruf hörte, geriet sie in Furcht; und als der Bursche hereinkam und zum Emir sagte: „Deine Söhne sind erschlagen!" schrie die Frau laut auf: „Wehe, gerade noch traf ich sie, gerade noch war ich bei ihnen!" Da wußte der Emir, daß es einer von seinen Söhnen war, der das Rätsel aufgelöst hatte. Denn durch diese List, die er ersonnen hatte, hatte er erfahren, daß sie bei seinen Söhnen gewesen war. Sofort bestieg er sein Roß und verfolgte [seine] Söhne. Als die Söhne ihn von weitem kommen sahen, wußten sie, daß er zornig war, weil sie ihrer Mutter das Rätsel kundgetan hatten. Der Jüngste stieg sofort auf das Roß und floh. Sein Vater aber verfolgte ihn. Da sprach der Jüngste: „Was ist dir, daß du mich verfolgst?" Der Vater rief: „Bei Gott, ich will dich totschlagen, weil du deiner Mutter das Rätsel aufgelöst hast. Aber bleib zuerst noch stehen, damit ich dir diese Frage aufgebe. Wenn du sie auflöst, werde ich dich nicht totschlagen". Der Sohn sagte: „Sprich, mein Vater!" Jener darauf: „Wenn zwei Leute zu dir kommen, um einen Streit auszufechten bei dir, wie wirst du zwischen ihnen entscheiden, wenn der eine ein armer Teufel, der andere aber ein Vornehmer ist?" Der Sohn antwortete: „Mein Vater, ich werde von dem Gelde des Vornehmen [etwas] nehmen und den armen Teufel zufriedenstellen". Der Vater fragte weiter: „Und wenn zwei arme Teufel zu dir kommen mit einem Streit, wie wird dann zwischen ihnen entschieden?" Der Sohn erwiderte: „Dann nehme ich von meinem eigenen Vermögen und stelle beide zufrieden". Der Emir fragte nun [zum dritten Mal]: „Und wenn zwei Leute, die Beute gemacht haben, zu dir mit einem Streit kommen, wie wirst du dann zwischen ihnen entscheiden?" Der Sohn entgegnete: „Die Leute, die Beute gemacht haben, kommen weder zu dir noch zu mir, sondern sie vertragen sich unterwegs, ehe sie zu dir oder zu mir gelangen". Da freute sich der Vater über die Antworten seines jüngsten Sohnes und sprach zu ihm: „Kehre um mein Kind. Mit dir sei Gott und der Schutz Gottes; fürchte dich nicht!" Darauf kehrte der Sohn um. Als sie nun zum Stamme kamen, versammelte [der Emir] den ganzen Stamm und setzte seinen jüngsten Sohn zum Emir über den ganzen Stamm ein an seiner statt; und das [tat er], weil [jener] verständig war. — Ende. —

III.

حكاية شجرة التايهه.

كان فى امير عرب وللامير هذا بنت. فى يوم من الايام اجى لعند الامير نذير تخبرو انو ان كان ما رحل من هذا المطرح القوم الليلة تغزيه هو وقبيلتو. الامير لامن سمع نادى على العرب الرحيل فصارت العرب تهد بيوتها وترحل وكان رحيلها فى الليل. بنت الامير جابت ذلولها اونَوّختو اوحطت الباسور على الذلول اوركبت ومشت مع العرب بقت ماشيه مع العرب لنص الليل. بعدين تاهت بها الذلول فا شافت حالها الصبح عند طلعت الضوء الا فى لحالها فى البريه فى ارض ام السرب. بعدين صارت تبكى. وفى تبكى الا ها الثلاثه شباب كانوا من الصبح طالعين للصيد والقنص شافوا ها الذلول من بعيد وسمعوا صوت بنت تبكى فى ظهرو. فصاروا يركضوا عا الذلول لامن وصلوا وجدوا ها البنت وجهها مثل البدر سبحان الله خالقها وصاروا يتقاتلوا عليها. واحد يقول هذاى صيدق والثانى صيدق والثالث صيدق وصاروا بدهم يقتلوا بعضهم. فقالت لهم البنت استهدوا بالرحمان يا غلمان انا وذى منكم كل واحد يبنى قصديد[1] واللى يقول بيتو احسن ما يكون انا لو. فقالوا رايك زين. وابتدى الاكبير واسمو الشاطر حسن يقول

حِلْوحَيد التِرْف بِالطَّعِنْ تَوْشَاحْ
أُوْكَرْتَه لاعَبْ اِلْبَاسُوْرْ تَوْشَاحْ
أُوْقِبْلَهْ عَذْبِنْ نَاصِرْ وِالْوَشَاحْ
أُوذَارِنْ عَالْكَرِيمْ اِبْكُلْ بَابِ

بعدين قال الثانى واسمو الشاطر على

حِلْوحَيْدِ التِرْفْ با لطَّعِنْ لو مَال
أُوْجَعْدهَا لاعَبْ اِلْبَاسُور لَوْ مَال
أُوْقَلْبِى مَا فِيِنْ غيرك وَلَا مال
أُوْحَق اِلَّلِى عَلَى عَرْشُو تَجَلَّى

1) Wohl ein Schreibfehler für قصيد.

III.

Die Geschichte von dem „Baum der Verirrten“.

Es war einmal ein Emir der Araber. Und dieser Emir hatte eine Tochter. Eines Tages kam zu dem Emir ein Späher, der ihm mitteilte, wenn er nicht von dieser Stätte aufbräche, so würde bei Nacht der Feind ihn und seinen Stamm berauben. Als der Emir [dies] hörte, ließ er unter dem Stamme zum Aufbruch ausrufen. Da brachen die Araber ihre Zelte ab und machten sich auf den Weg; ihr Aufbruch war bei Nacht. Die Tochter des Emirs holte ihr Reitkamel, hieß es niederknieen, legte den Sattel auf das Reitkamel und saß auf. Dann zog sie mit dem Stamme fort und zog mit dem Stamme dahin bis Mitternacht. Darauf verirrte sich das Reitkamel mit ihr, und sie sah sich plötzlich am Morgen bei Tagesanbruch allein in der Wüste in der Gegend von Umm iṣ-Ṣurab. Da fing sie an zu weinen. Und wie sie so weinte, siehe, da kamen die drei Jünglinge da. Die waren am frühen Morgen auf die Jagd gezogen. Nun erblickten sie dies Reitkamel von ferne und hörten die Stimme einer Maid, die auf seinem Rücken [war und] weinte. Da liefen sie eilends zu dem Reitkamel. Als sie ankamen, fanden sie diese Maid da, mit einem Antlitz dem Vollmond gleich — Gott sei gepriesen, der sie erschaffen hat! —; und sie stritten sich um sie. Der eine sagte: „Dies ist meine Jagdbeute!“, und der zweite: „Meine Jagdbeute“, und der dritte: „Meine Jagdbeute!“ Ja, sie wollten einander sogar töten. Da sprach die Maid zu ihnen: „Laßt euch durch den Barmherzigen leiten, ihr Jünglinge! Ich wünsche von einem jeden von euch einen Vers; und wer den besten Vers singt, dem will ich angehören“. Sie sprachen: „Dein Plan ist gut!“ Da begann der erste; der hieß Ḥasan der Kluge; und er sang:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, wenn sie schwankt,
Und dann ihre Zöpfe spielen mit dem Sattel, wenn er schwankt.
Vor dir ist ein Speer, ein Schützer, vor dir ist das Heldenschwert,
Und ein Haus, dem Edlen offen, immerdar mit jeder Tür“.

Darauf sang der Zweite, und der hieß 'Alî der Kluge:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, die sich neigt,
Wenn dann ihre Locken spielen mit dem Sattel, der sich neigt.
Und mein Herz liebt keine andre außer dir, und wanket nicht.
Das ist wahr bei ihm, der sich auf seinem Throne offenbart“.

بعدو قال الزغير واسمو الشاطر احمد

جِلو خَيْدِ التِرِف بِالطَّعِنْ لَوْ مَلَجْ

أَوْ جَعْدُه لَاعَبَ البَاشُور لو ملج

أَوْمِنْ دَمْعِى لَامْلَى الدَّلُو وَلَوْ مَلَجْ

وَاسْقِى الْمِجَنْتَيْنِ الْمِطْمِيه[1]

فاعجبها بيت الشاطر احمد وقالت لو انا لكه يا احمد فى سنّة الله ورسوله امّا مره أو اخت. والأخرين الثانيين فرحوا لاخوهم وقاموا اخذوها لعند ابوهم. قبل ما ركبت الجمل كان فى يدها سجانه اخذتها اوغوتها فى الارض حتى اذا كان اجى ابوها يفتش عليها يجد سجالتها ويعرف اين فى ومن هناك اخذوها الاولاد لعند ابوهم. والزغير صار بدّو يتزوجها فقال لو ابو يا ولدى عيب عليك تتزوج بنت تايهه عن اهلها. لا تعرف شو اصلها وفصلها. ويمكن بعد مده يجى ابوها اواهلها يفتشون عليها والغريب لا بد يرجع الى بلادو فالاحسن يا بوى تخاوزوها وتجعلوها تبقى مع اختكم. فسمع الزغير من ابوه. بعد مدة اكثر من سنه اجى ابوها يفتش عليها فوجدها عند الشاطر احمد فاستكثر بخيرهم الكثير وبقى عندهم ضيف ثلاثة ايام. وفى اليوم الرابع اخذ ابنتو ورجع وفى طريقهم اجوا على ها الشجره فقالت البنت يابوى من قبل سنه لما طلعت برخ فى ذلولى فى هذا المطرح وما كان فى ولا شجره وانا لما اخذنى الشاطر احمد غزيت سجانتى فى هذا المحل وشوف يا ابى السجانه طالعه وصايره شجره وهذه شجرتى. فالعرب والدروز والحوارنه يسمون هذه الشجره شجرة التايهه الى هذا اليوم

1) Vgl. oben S. 16 Anm.

Nach ihm sang der Jüngste, und der hieß Imḥammed der Kluge:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, die sich wiegt,
Wenn dann ihre Locken spielen mit dem Sattel, der sich wiegt,
Und mit meinen Thränen füll' ich wohl den Eimer, der sich wiegt
Und ich stille dann den beiden edlen Stuten ihren Durst.

Am meisten gefiel ihr der Vers Imḥammed's des Klugen, und sie sagte zu ihm: „Ich will bei dir sein, o Imḥammed, nach dem Rechte Gottes und seines Propheten, entweder als Gattin oder als Schwester". Die beiden anderen Brüder freuten sich für ihren Bruder. Dann machten sie sich auf und brachten sie zu ihrem Vater. Ehe sie aber auf das Kamel stieg, nahm sie einen Lenkstab, den sie in der Hand trug, und steckte ihn in die Erde, damit ihr Vater, wenn er käme um sie zu suchen, ihren Stab fände und wüßte, wo sie wäre. Von dort nun führten die Jünglinge sie zu ihrem Vater. Als der Jüngste sich mit ihr vermählen wollte, sprach sein Vater zu ihm: „Mein Kind, es wäre eine Schmach für dich, eine Maid zu freien, die von ihrem Volk verirrt ist. Du weißt ja nicht, welcher Abkunft und welcher Art sie ist. Vielleicht werden nach kurzer Zeit ihr Vater und ihr Volk kommen, um sie zu suchen. Und der Fremdling kehrt immer zu seinem Vaterlande heim. Drum ist es das Beste, mein Sohn, daß ihr euch mit ihr verbrüdert und sie bei eurer Schwester bleiben laßt!" Der Jüngste gehorchte seinem Vater. Nach einigen Jahren kam ihr Vater auf der Suche nach ihr. Da fand er sie bei Imḥammed dem Klugen und dankte ihnen herzlich. Dann blieb er bei ihnen als Gast drei Tage lang. Und am vierten Tage nahm er seine Tochter und kehrte heim. Auf ihrem Wege kamen sie zu dem Baume da. Da sagte die Maid: „Vater, vor einem Jahre, als ich verirrt war, kniete das Reitkamel nieder mit mir an dieser Stelle, aber da gab es keinen Baum hier. Als mich damals Imḥammed der Kluge mitnahm, steckte ich meinen Lenkstab an dieser Stelle in die Erde. Nun schau, Vater, der Lenkstock ist aufgeblüht und ist ein Baum geworden. Und dies ist mein Baum!" Und die Beduinen und die Drusen und die Hauranier nennen diesen Baum den „Baum der Verirrten" bis auf diesen Tag.

IV.

حكايه الاربعين فارس الذين كانوا فى دير المياس

يحكى انه كان فى دير المياس (واقع بين ام القطين والامغير) اربعين فارس وكان لهم اربعين فرس واربعين رمح وكل يوم يخرجون للصيد والغزو ويرجعون على هذا الدير. وكان لهم فى الدير بلاطه فيها اربعين خرق يركزون ارماحهم فيها. يوم من الايام كان فى عرس فى عنز وشيخ عنز عزم ها الاربعين خيال ليذهبوا معهم حتى يجيبوا العروس التى كانت فى امتان. لخياله الاربعين ذهبوا معهم فى العزيمه وعند ما جابوا العروس من امتان وكانت جميله للغايه وهم فى الطريق هجم الاربعين خيال على العروس وخطفوها وجاءوا بها الى الدير وسكروا باب الدير وراهم وهناك الله ضربهم بالعماء كلهم واخيرًا ماتوا كلهم فى داخل الدير وما بقى غير ارماحهم مغروزه فى البلاطه.

V.

حكايه عن ابن وردان

تقول العرب ان هذا القصر كان لابن وردان وابن وردان هذا كان شيخ قبيله وكان لو من الطرش ما لا يعد ولا يحصى حتى اجماله وغنمو كانت ترعى من قصره الى قصر الاندرين. فيوم من الايام اجت بقره من بقراته السمينه وصارت ترعى امام القصر فصار الشيخ ابن وردان يمر يده على ظهر البقره. وهو يعمل هكذ[ا] خرجت عقربه من ظهر البقره وقرصته فات حالاً. وبعد ما مات كل ها الطرش الذى عنده ضاع وما بقى شىء من اثر هذا الشيخ الا هذا القصر ويسمونه اليوم قصر ابن وردان

IV.

Die Geschichte von den vierzig Rittern, die in Dêr il-Maiyâs waren.

Es wird erzählt, daß in Dêr il-Maiyâs (zwischen Umm il-Ḳuṭṭên und il-Mughaiyir belegen) vierzig Ritter waren. Sie hatten vierzig Rosse und vierzig Lanzen. Jeden Tag zogen sie auf Jagd und auf Raub aus und kehrten zu dieser Feste zurück. Sie hatten auch in der Feste eine Platte mit vierzig Löchern, in die sie ihre Lanzen hineinsteckten. Eines Tages nun war eine Hochzeit in 'Anz, und der Schech von 'Anz lud diese vierzig Ritter ein mit ihnen zu ziehen, um die Braut einzuholen, die in Imtân war. Die vierzig Ritter nun gingen mit ihnen der Einladung gemäß. Als sie aber die Braut, die ganz ungewöhnlich schön war, geholt hatten und unterwegs waren, stürzten sich die vierzig Ritter auf die Braut und entführten sie. Sie brachten sie nach der Feste und schlossen das Tor der Feste hinter sich. Und dort schlug sie Gott alle mit Blindheit, und schließlich starben sie alle drinnen in der Feste, und es blieben nur noch ihre Lanzen übrig, die in der Platte staken.

V.

Die Geschichte von Ibn Wardân.

Die Araber erzählen, daß dies Schloß dem Ibn Wardân gehörte. Und dieser Ibn Wardân war ein Schech eines Stammes, und er hatte unzählbar und unausrechenbar viele Herden, so viel daß seine Kamele und sein Kleinvieh von seinem Schlosse bis zum Schlosse von il-Anderin weideten. Eines Tages nun kam eine von seinen fetten Kühen und weidete vor dem Schlosse. Da ließ der Schech Ibn Wardân seine Hand über den Rücken der Kuh gleiten. Und wie er das tat, da kam ein Skorpion aus dem Rücken der Kuh und stach ihn. Und er starb sofort. Nachdem er gestorben war, wurden alle diese Herden, die ihm gehört hatten, zerstreut, und es blieb nichts mehr übrig, was an diesen Schech erinnerte, außer allein dies Schloß; und man nennt es heute „Kasr Ibn Wardân“.

Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von N. Bonwetsch in der Sitzung vom 30. Januar 1915.

Vorbemerkung.

Zu einer umfassenden Erforschung der Geschichte des Bibeltextes gehört auch ein Studium der liturgischen Bücher, welche Lesestücke aus der Bibel enthalten, besonders der Lektionare[1]). Daher habe ich in mein Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments (Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl., 1914, Beiheft = Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2) auch die Lektionare aufgenommen. Wer sie aber benutzen will, muß über ihre Anlage orientiert sein. Beim Neuen Testament ist eine solche Orientierung leicht zu gewinnen mit Hülfe der Verzeichnisse der neutestamentlichen Lesestücke, die wir in mehreren Werken besitzen, besonders gut in C. R. Gregorys Textkritik des N. T. 1 (1900), S. 343—386. Für das A. T. ist mir nichts derartiges bekannt. Daher habe ich mit Hülfe meiner Mitarbeiter, besonders der Herren Johann Zelle (ehemals stud. theol.), Dr. Martin Johannessohn und Dr. Friedrich Focke, zuerst die gedruckten Ausgaben des Triodion, Pentekostarion und der Menäen

---

1) Über den aus Lucian und anderen Textformen gemischten Text, welchen die Lektionare in ihren Lektionen aus den Königsbüchern bieten, s. meine Septuaginta-Studien 3 (1911), S. 46 f.

und dann fünf Hss. des Lektionars exzerpiert[1]) und gebe hier eine Übersicht über die in ihnen vorkommenden alttestamentlichen Lektionen.

Der nächste Zweck dieser Arbeit war also rein praktisch. Doch hat sich damit im Laufe der Zeit immer mehr das Bestreben verbunden, das in diesen Werken vorliegende Lektionssystem auch wissenschaftlich zu verstehen. Dies führte mich dazu, die dem System zugrunde liegende Ordnung des Gottesdienstes zu studieren und auch andere Lektionssysteme (Kap. III und IV) zur Vergleichung heranzuziehen. Einige sichere Ergebnisse hoffe ich dabei gewonnen zu haben. Doch konnte mein Absehen nicht darauf gerichtet sein, alle einschlägigen Fragen zu beantworten. Dafür müßte das handschriftliche Material in viel weiterem Umfange untersucht sein. Auch lassen sich manche Fragen m. E. heutzutage noch gar nicht beantworten. Die Geschichte der meisten Fest- und Gedächtnistage ist noch so wenig klargelegt, daß man zur Zeit noch gar nicht damit operieren kann. Und doch würden gerade die in den Handschriften besonders stark wechselnden Fest- und Gedächtnistage zweiten Ranges ein wichtiges Hülfsmittel für die zeitliche und örtliche Festlegung der verschiedenen Redaktionen des Lektionars sein.

Ich zitiere den Septuagintatext nach der Ausgabe Swetes. Hochgestelltes ^{1} und ^{2} hinter einer Verszahl bezeichnet den ersten oder zweiten Teil eines Verses ohne Rücksicht auf die Länge der Teile, wird also auch da verwendet, wo nur wenig am Schluß oder Anfang eines Verses fehlt. Ein ebenso gestelltes $^?$ bedeutet jede andere Unvollständigkeit des Wortlauts, mag nun Anfang und Schluß des Verses fehlen und nur ein Stück aus der Mitte vorhanden sein, oder umgekehrt ein Stück aus der Mitte fehlen, oder ein Vers irgendwie anders variiert sein. Auf kleine Veränderungen, wie sie sich namentlich am Anfang der Lektionen öfters finden, ist jedoch keine Rücksicht genommen.

„Nilles" ist = Nic. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, 2 Bde., 2. Aufl., Oeniponte 1896. 1897. Dies Werk belehrt am besten über das griechische Kirchenjahr.

---

1) Nach F. E. Brightman, Liturgies eastern and western 1 (1896), S. LXXXVII ist auch das Lektionar in Venedig 1595/6 gedruckt unter dem Titel Βιβλίον λεγόμενον Ἀναγνωστικὸν περιέχον πάντα τὰ ἀναγνώσματα τὰ ἐν τοῖς ἑσπερινοῖς τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ τά τε εὑρισκόμενα ἐν τοῖς βιβλίοις τῶν δώδεκα μηνῶν καὶ τὰ ἐν τῷ τριῳδίῳ καὶ ἐν τῷ πεντηκοσταρίῳ. Doch habe ich dieses offenbar sehr seltenen Druckes vergeblich habhaft zu werden gesucht.

Kap. I. Die alttestamentlichen Lektionen im Codex S. Simeonis und in vier Pariser Handschriften des Lektionars.

Die fünf Handschriften, die ich mit Hülfe meiner Mitarbeiter exzerpiert habe[1]), sind der „Codex S. Simeonis", früher im Simeonsstift in Trier, jetzt im Trierer Domschatz, 143. F (X./XI. Jahrh.; vgl. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T., S. 296) und vier Handschriften in Paris, Bibl. Nat., Grec 272. 273. 308 und Suppl. grec 805 (XII. und XIII. Jahrh.; vgl. ebenda S. 206 und 215f.). Die Trierer Hs. liegt gedruckt vor in „Codex Sancti Simeonis exhibens lectionarium ecclesiae graecae DCCC. circiter annorum vetustate insigne. Edidit R. Maria Steininger. Aug. Trev. 1834". Steininger hat jedoch das Lektionar nicht so, wie es in der Hs. steht, abgedruckt, sondern die in ihm enthaltenen Bibeltexte von den sie umgebenden liturgischen Notizen getrennt und die Bibeltexte nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet auf S. 1—109, das liturgische Beiwerk dagegen in der Einleitung auf S. XVII—XXXIX mitgeteilt[2]). Die Pariser Hss. konnte ich dank der Liberalität Henri Omonts in Göttingen benutzen; gern hätte ich sie bei der Ausarbeitung des vorliegenden Aufsatzes an einigen Stellen nochmals eingesehen, doch war dies bei der gegenwärtigen politischen Lage natürlich ausgeschlossen. Den Trierer „Codex Sancti Simeonis" bezeichne ich mit der Sigel „Sim.", die Pariser Hss. mit den aus ihren Signaturen entnommenen Ziffern 272. 273. 308. 805.

Alttestamentliche Lektionen werden nach der noch jetzt in der griechischen Kirche geltenden Praxis nur gelesen 1) am Vorabend (παραμονή „Vigilie") gewisser Feste, 2) an den Wochentagen der Fastenzeit, 3) in den großen Horen am letzten Wochentage vor Weihnachten, Epiphanias und Ostern. Die großen Horen ent-

1) Hierbei sind nur die eigentlichen Lektionen berücksichtigt, nicht das liturgische Beiwerk, auch nicht die in diesem Beiwerk vorkommenden Psalmenverse (προκείμενα und στίχοι).

2) Auf S. XVII ff. finden sich manche Fehler. Zum Teil stammen sie aus der Hs.; so die falschen Angaben über die biblischen Bücher, denen die Lektionen entnommen sind, in den Überschriften der Lektionen; Steininger hat sie mit einem Stern gekennzeichnet, und ich zweifle nicht, daß sie wirklich der Hs. selbst angehören, da ich solche Verwechselungen der biblischen Bücher auch in den Überschriften anderer Lektionare gefunden habe. Zum Teil aber werden die Fehler auf Steiningers Rechnung zu setzen sein; so die falschen Auflösungen wie ἕως für ἑσπέρας, was in der Hs. ἑσ̅ geschrieben sein wird, oder παραμονή für παρ[ασκευή], und die Fehler in den Angaben über den Umfang der Lektionen, die sich nach dem Textabdruck S. 1 ff. mit Sicherheit feststellen lassen. Ich habe alle offenkundigen Fehler in der Regel stillschweigend verbessert.

halten nur Lektionen, die bereits in anderen Gottesdiensten vorkommen; sie fehlen in den fünf exzerpierten Hss. und werden uns erst im nächsten Kapitel (S. 54f.) begegnen. Die fünf Hss. enthalten also nur die Lektionen für die Vorabende der Feste und die Wochentage der Fastenzeit[1]. An den Vorabenden der Feste der Apostel Johannes (26. Sept. oder 8. Mai) und Peter und Paul (29. Juni) werden abweichend von der sonstigen Praxis nicht Stücke aus dem A. T., sondern aus den Briefen jener Apostel gelesen; diese hat man, um die Vorabendlektionen vollzählig beisammen zu haben, in das sonst rein alttestamentliche Lektionar mit aufgenommen, daher führe auch ich sie mit an. Dagegen lasse ich ein Bruchstück eines neutestamentlichen Lektionars, welches in Sim. dem alttestamentlichen Lektionar vorangeht, unberücksichtigt[2].

Alle fünf Hss. beginnen mit Weihnachten und Epiphanias und lassen darauf die Fastenzeit folgen. Zwei Hss. (272. 805) brechen mit oder schon vor dem Schlusse der Fastenzeit ab, die drei übrigen fügen als zweite, kleinere Hälfte die Pfingstzeit und die unbeweglichen Feste (außer Weihnachten und Epiphanias) hinzu. Die Anordnung im einzelnen schwankt nur bei den unbeweglichen Festen, bei denen auch die Zahl der aufgenommenen Festtage sehr verschieden ist (s. unten S. 42f.); sonst ist sie durchaus fest und in der Natur begründet. Wie gelegentliche Bemerkungen der gedruckten Hss.-Kataloge schließen lassen, sind

1) An den Wochentagen der Fastenzeit werden die Lektionen immer auf den Morgen- und Abendgottesdienst in der Weise verteilt, daß morgens (πρωΐ) eine Lektion gelesen wird, abends (ἑσπέρας) die übrigen.

2) Indessen gebe ich, da sich ein Uneingeweihter schwerlich in den Notizen über diese neutest. Lektionen bei Steininger S. XVII f. zurechtfinden wird, wenigstens anmerkungsweise eine kurze Erläuterung derselben. Die Hs. beginnt unvollständig mit der Lektion Marc. 5_{24-34}, die für den 4. Dez., den Tag der hl. Barbara, bestimmt ist (vgl. Gregory, Textkritik des N. T., S. 372); die Lektion selbst ist zwar ganz vorhanden, aber es fehlt die Überschrift, und da diese allein das vorhergehende Blatt nicht ausgefüllt haben kann, muß am Anfang der Hs. mehr ausgefallen sein. Dann folgt der 6. Dez. (τοῦ ἁγίου Νικολάου) mit Luc. 6_{17-23}. Dann der Sonntag vor Weihnachten mit zwei Lektionen: 1) einer Lektion aus Luc., die aber hier nicht ausgeschrieben ist, für die vielmehr auf die κυριακῇ ιαʹ verwiesen wird (vgl. Gregory S. 357 Mitte: κυριακῇ ιαʹ Luc. 14_{16-24}), was wiederum beweist, daß am Anf. der Hs. mehr fehlt, da die κυριακῇ ιαʹ jetzt nicht mehr vorhergeht, 2) Matth. 1_{1-25}, wovon der Schluß $_{18-25}$, wie die Bemerkung τοῦ ὄρθρου τῶν Χριστουγέννων vor $_{18}$ anzeigt, auch im Frühgottesdienste des 25. Dez. gelesen wird. Weiter folgt der 24. Dez. mit Luc. 2_{1-20}; der 25. Dez. mit Matth. 1_{18-25} für den Frühgottesdienst (nicht ausgeschrieben, sondern Verweis auf den Sonntag vor Weihnachten) und Matth. 2_{1-12} für die Messe (λειτουργία); endlich der 26. Dez. mit der Lektion Matth. 2_{13-23} (Gregory S. 373), von der aber nur noch der Anfang vorhanden ist, da die Hs. hier wiederum verstümmelt ist. Dann beginnt das alttestamentliche Lektionar, das gleichfalls mehrere Lücken aufweist (im ganzen fünf, davon drei gleich zu Anfang bei Weihnachten und der ersten Fastenzeit).

wohl auch die meisten übrigen Hss., soweit sie vollständige Lektionare enthalten, ebenso angelegt. Freilich gibt es auch einen anderen Typus: die Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, welche gleichfalls durchgesehen, aber, da sie nichts wesentlich Neues bietet, nur gelegentlich herangezogen ist, beginnt mit den unbeweglichen Festen, unter die sie folgerichtig auch Weihnachten und Epiphanias aufnimmt, und läßt die bewegliche Fasten- und Pfingstzeit folgen[1]. Aber auch in solchen Hss. wird man sich, wenn man sich nur erst ihre Gesamtanlage klar gemacht hat, mit Hülfe meiner Liste leicht orientieren können.

Die griechischen Namen der einzelnen Tage gebe ich genau nach den Hss., nur mit Auflösung der zahlreichen Abkürzungen und mit Verbesserung offenkundiger orthographischer Fehler. Bei den unbeweglichen Festen gebe ich im Anschluß an die in den Hss. übliche Praxis das Datum des Festes selbst an, obwohl die alttestamentlichen Lektionen, wie schon bemerkt, nie am eigentlichen Festtage, sondern stets am Vorabend gelesen werden (z. B. die ersten Lektionen meiner Liste in Wirklichkeit nicht am 25. Dez., sondern in der Christvesper am 24. Dez.).

Erste Hälfte.

Weihnachten, Epiphanias, Fastenzeit.

25. Dez. Weihnachten; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς ἁγίας Χριστοῦ θεοῦ ἡμῶν γεννήσεως, 272 εἰς τὴν παραμονὴν τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, 805 τῇ παραμονῇ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως:

α) Gen. 1_{1-13}
β) Num. $24_{2^2-3^1.\ 5-9.\ 17^2-18}$
γ) Mich. 4_{6-7}. 5_{2-4}
δ) Is. 11_{1-10}
ε) Bar. $3_{36}-4_{4}$
ς) Dan. $2_{31-36.\ 44-45}$
ζ) Is. 9_{6-7}
η) Is. 7_{10-16^1}. $8_{1-4.\ 9^2-10}$.

In Sim. fehlt Gen. 1_{13^2}—Mich. 5_{2^1} infolge Ausfalls eines Blattes | 273 beginnt mit der 2. Lektion, es muß aber ein Blatt mit Gen. 1_{1-13} vorhergegangen sein, denn nachher wird dreimal (Epiphanias, Montag der 1. Fastenwoche, Karsamstag) darauf verwiesen | 308 ist am Anf. noch etwas stärker verstümmelt (s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T., S. 206), hat aber auf dem fälschlich hinter Bl. „1" gestellten Blattfragment Is. 11_{1-9^1} (lück.) und beginnt dann auf Bl. „1" mit Dan. 2_{35^2} | Die Zäh-

---

1) Dieselbe Anordnung findet sich in der Hs. Messina, Bibl. Univ., Salv. 102.

lung der Lektionen ist in den Hss. nicht immer durchgeführt, z. B. hat Sim. hier nur bei der letzten Lektion die Zahl η′. Ich setze aber die Zahlen nötigenfalls auch ohne handschriftliches Zeugnis so, wie sie heißen müssen, und notiere ihr Fehlen nicht.

---

6. Jan. **Epiphanias**; Sim. 273. 805 τῇ παραμονῇ τῶν φώτων, 308 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων φώτων, 272 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων θεοφανίων:

α) Gen. 1_{1-13}
β) Exod. $14_{15-18.\,21-23.\,27-29^1}$
γ) Exod. $15_{22}-16_1{}^1$
δ) Ios. $3_{7-8.\,15-17}$
ε) Reg. IV 2_{6-14}
ς) Reg. IV 5_{9-14}
ζ) Is. 1_{16-20}
η) Gen. $32_{1^2-10^1}$
ϑ) Exod. 2_{5-10}
ι) Iud. 6_{36-40}
ια) Reg. III $18_{30-36.\,37^2-39}$
ιβ) Reg. IV 2_{19-22}
ιγ) Is. 49_{8-15}

α) Is. 35
β) Is. 55
γ) Is. 12_{3-6}.

Die **erste Lektion** ist in allen fünf Hss. nicht ausgeschrieben, sondern es wird auf Weihnachten oder auf den Anfang des Buches verwiesen | Für Sim. gibt Steininger S. XX als **zweite Lektion** Exod. 14_{19-25} an, aber das wird ein Druckfehler für Exod. 14_{15-29} sein, was Steininger S. XXXIV, wiederum irrig, als Lektion für den Karsamstag angibt, vgl. unten S. 40. Eine sichere Feststellung des Tatbestandes ist nach Steiningers Ausgabe nicht möglich, da er in seinem Abdruck der Texte S. 27—29 das ganze 14. Kap. des Exod. bietet, ohne den Anfang unserer Lektion anzuzeigen | Die **dreizehnte Lektion** steht in 273 vor der achten, und demgemäß ist auch die Zählung anders. Doch scheint diese Umstellung nur ein Sonderfehler unsers Schreibers zu sein; denn die neunte Lektion, die er hier (Bl. 13a) folgerichtig als ἀνάγνωσμα δέκατον zählt, zitiert er selbst später beim Dienstag der Karwoche (Bl. 116b) als ἀνάγνωσμα ϑ′ τῶν φώτων | Die **drei letzten, besonders gezählten Lektionen** werden nach Sim. (s. unten S. 44 zu Mittpfingsten) μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι τὰ ὕδατα gelesen; die Wasserweihe findet um Mitternacht zum Gedächtnis der Taufe Christi statt, s. Nilles I, S. 57 f. Diese drei Lektionen fehlen in 273, doch ist auch dies nur ein Versehen, denn sie werden am Schluß des Lektionars auf Bl. 169b—172a nachgetragen mit der Vorbemerkung ταῦτα δὲ τὰ ἀναγνώσματα εἰσὶν τῶν φώτων καὶ διὰ τὸ γενέσθαι λήθην (Hs. λίθην) τινὰ ἐγράφησαν εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου.

Woche vor der eigentlichen Fastenzeit (vom Montag nach Sexagesimae bis zum Sonntag Quinquagesimae[1]); „Käseesserwoche“ oder „Käsewoche“, deutsch gewöhnlich „Butterwoche“ genannt, weil man zwar nicht mehr das Fleisch der Tiere essen darf, wohl aber noch ihre Produkte Milch, Butter, Käse, Eier), Mittwoch; Sim. τῇ τετράδι τῆς τυροφάγου, 273. 308 τῇ δ' τῆς τυροφάγου, 805 τῇ τετράδι τῆς τυρινῆς, 272 τῇ δ' πρὸ τῶν νηστειῶν:

πρωΐ : Ioel 2_{12-26}
ἑσπέρας: „ 3_{12-21}.

Freitag; 272. 273. 308. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς τυροφάγου:

πρωΐ : Zach. 8_{7-17}
ἑσπέρας: „ 8_{18-23}.

In Sim. ist nur noch die Überschrift des Mittwochs da, die Fortsetzung bis zum Dienstag der 1. Fastenwoche ist ausgefallen | 308 fügt zu der Zahl δ' und ebenso beim Montag der 1. Fastenwoche zu β' und α' über der Zeile die Endungen η (von τετάρτῃ), α (von δευτέρᾳ) und ς (von πρώτης) hinzu, aber diese vollständigere Schreibweise findet sich nur hier auf den Blättern 13—16, die im XVI. Jahrh. ergänzt sind (vgl. unten S. 50 die Bemerkung zum 11. Mai) | Die Wochenlektionen der Fastenzeit verteilen sich, wie ich schon oben S. 31 Anm. 1 bemerkt habe, stets auf **Morgen- und Abendgottesdienst** in der Weise, daß morgens eine Lektion gelesen wird, abends die übrigen (hier nur eine, in der eigentlichen Fastenzeit zwei, schließlich am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag drei oder mehr). **ἑσπέρας** ist in Sim. stets gesetzt, **πρωΐ** dagegen nur beim Montag und Dienstag der vierten Fastenwoche und beim Montag der fünften Fastenwoche, während es sonst als selbstverständlich weggelassen wird (vgl. jedoch den Verweis bei Himmelfahrt auf „γ' τῆς α' ἑβδ. πρωΐ“). Wie die Pariser Hss. verfahren, kann ich nicht sicher sagen, da hierüber keine Aufzeichnungen gemacht sind; da sie jedoch beim Karsamstag, wie ich zufällig notiert habe, auch πρωΐ setzen, möchte ich glauben, daß sie in diesem Punkte sorgfältiger sind als Sim. Ich habe der Deutlichkeit halber stets πρωΐ und ἑσπέρας gesetzt.

Erste Fastenwoche (mit dem Montag nach Quinquagesimae beginnend), Montag; 272. 273. 308. 805 τῇ β' τῆς α' ἑβδομάδος (d. h. τῇ δευτέρᾳ τῆς πρώτης ἑβδομάδος):

πρωΐ : Is. 1_{1-20}
ἑσπέρας: Gen. 1_{1-13}
Prov. 1_{1-20}.

1) Die Woche beginnt bei den Griechen nicht wie bei den Lateinern mit dem Sonntag, sondern mit dem Montag. Daher wird sie auch oft nach dem folgenden Sonntag, mit dem sie schließt, benannt, z. B. ἑβδομὰς τῶν βαΐων = Woche vom Montag vor Palmsonntag bis zum Palmsonntag. Diese Praxis ist alt: die „Osterwoche“ ist z. B. in den Festbriefen des Athanasius, in Constit. apost. V 13 und im syropalästinischen Lektionar (s. unten Kap. III) S. ܘܐ Z. 4 nicht etwa die mit Ostern beginnende Woche, sondern die Karwoche.

Dienstag; 272. 273. 308. 805 τῇ γ' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 1_{19}—2_{3}^{1}

ἑσπέρας: Gen. 1_{14-23}

Prov. 1_{20-33}.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. $2_{3}^{2}{}_{-11}$

ἑσπέρας: Gen. 1_{24}—2_{3}

Prov. $2_{1-21^{(1)}}$.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. $2_{11}^{3}{}_{-21}$

ἑσπέρας: Gen. 2_{4-19}

Prov. 3_{1-18}.

Freitag; 272. 273. 308. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 3_{1-14}^{1}

ἑσπέρας: Gen. 2_{20}—3_{20}

Prov. 3_{19-34}.

In Sim. ist nur Is. 1_{20}^{2}—Prov. 3_{10}^{1} erhalten, davor und dahinter ist eine Lücke | Gen. 1_{1-13} ist in allen vier vorhandenen Hss. nicht ausgeschrieben, sondern es wird auf Weihnachten oder auf den Anfang des Buches verwiesen | Bei der Prov.-Lektion des Mittwochs habe ich „$_{21^{(1)}}$" geschrieben, weil sich der Schluß nach Swete, nach dem ich ja zitiere, schwer angeben läßt: die meisten LXX-Hss. haben in 2_{21} die Dublette χρηστοὶ ἔσονται οἰκήτορες γῆς, ἄκακοι δὲ ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ, ὅτι εὐθεῖς κατασκηνώσουσι γῆν, καὶ ὅσιοι ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ, Swete = B hat nur die zweite Hälfte (von ὅτι an), das Lektionar aber nur die erste Hälfte (so wenigstens sicher nach Sim.; über die Pariser Hss. ist leider keine genaue Aufzeichnung gemacht) | Prov. 3_{1-18} ist in 272. 273 in zwei Teile zerlegt, weil der zweite Teil $_{11-18}$ auch für das Fest der Kreuzerhöhung (14. Sept.) bestimmt ist, wie 272 (nicht 273) durch ἀρχὴ τῆς ὑψώσεως vor $_{11}$ ausdrücklich anzeigt.

Zweite Fastenwoche, Montag; 272. 273. 308. 805 τῇ β' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 4_{2}—5_{7}^{1}

ἑσπέρας: Gen. 3_{21}—4_{7}

Prov. 3_{34}—4_{22}.

Dienstag; 272. 273. 308. 805 τῇ γ' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 5_{7-16}

ἑσπέρας: Gen. 4_{8-15}

Prov. 5_{1-15}.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 5_{16-25}

ἑσπέρας: Gen. 4_{16-26}

Prov. 5_{15}—6_{3}^{1}.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς β' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 6_{1-12}
ἑσπέρας: Gen. 5_{1-24}
Prov. 6_{3-20}.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς β' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. $7_{1-14}{}^{1}$
ἑσπέρας: Gen. 6_{1-8}
Prov. 6_{20}—7_{1a}.

Sim. beginnt hinter der oben erwähnten Lücke wieder mit Is. $5_{12}{}^{2}$ | In 805 fehlt die letzte Lektion des Mittwochs, gewiß infolge eines Versehens des Schreibers.

Dritte Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς γ' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 8_{13}—9_{7}
ἑσπέρας: Gen. 6_{9-22}
Prov. 8_{1-21}.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς γ' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 9_{9}—10_{4}
ἑσπέρας: Gen. 7_{1-5}
Prov. 8_{32}—9_{11}.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς γ' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 10_{12-20}
ἑσπέρας: Gen. 7_{6-9}
Prov. 9_{12-18c}.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς γ' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. $11_{10-13}{}^{1}$. 16^{2}—12_{2}
ἑσπέρας: Gen. 7_{11}—8_{3}
Prov. 10_{1-22}.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς γ' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 13_{2-13}
ἑσπέρας: Gen. $8_{4-21}{}^{1}$
Prov. 10_{31}—11_{12}.

Prov. 8_{32}—9_{11} ist in 272. 273 in zwei Teile zerlegt, weil der zweite Teil 9_{1-11} auch für Marienfeste bestimmt ist, wie beide Hss. vor 9_{1} bemerken: 272 ἀρχὴ τῆς κοιμήσεως (15. Aug.), 273 ἀρχὴ τῶν ἑορτῶν τῆς θεοτόκου (15. Aug. und 8. Sept., vgl. daselbst; das dritte Marienfest, der 25. März, an dem sonst auch dieselbe Lektion gelesen wird, hat in 273 selbst eine andere Lektion, s. unten S. 50). Übrigens kehrt der zweite Teil der Lektion außerdem noch zu Mittpfingsten und am 13. Sept. wieder.

Vierte (mittlere) Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς μέσης (oder δ') ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 14_{24-32}

ἑσπέρας: Gen. 8_{21}^{2}—9_{7}
Prov. 11_{19}—12_{6}.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 25_{1-9}
ἑσπέρας: Gen. 9_{8-17}
Prov. 12_{8-22}.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 26_{21}—27_{9}[1]
ἑσπέρας: Gen. 9_{18}—10_{1}
Prov. 12_{23}—13_{9a}.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 28_{14-22}
ἑσπέρας: Gen. 10_{32}—11_{9}
Prov. 13_{19}—14_{6}.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 29_{13-23}
ἑσπέρας: Gen. 12_{1-7}
Prov. 14_{15-26}.

Gen. 8_{21}^{2}—9_{7} ist in 273 versehentlich doppelt geschrieben | Von Is. 27_{9} fehlt in Sim. der Schluß, dagegen ist der Vers nach den Aufzeichnungen über die Pariser Hss., die ich allerdings zur Zeit nicht kontrollieren kann, in diesen vollständig vorhanden (= Triodion).

Fünfte Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς ε' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 37_{33}—38_{6}
ἑσπέρας: Gen. 13_{12-18}
Prov. 14_{27}—15_{4}.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς ε' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 40_{18-31}^{1}, aber 308: Is. $40_{1-2.\,9-31}^{1}$
ἑσπέρας: Gen. 15_{1-15}
Prov. 15_{7-19}.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς ε' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 41_{4}^{2}—$_{14}$
ἑσπέρας: Gen. 17_{1-9}
Prov. 15_{20}—16_{9} (hinter Swete 16_{9} kommen in den Lektionaren die beiden Verse $16_{8.9}$ hebräischer Zählung, die bei Swete hinter 15_{29} stehen).

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς ε' ἑβδομάδος:
πρωΐ : Is. 42_{5-16}
ἑσπέρας: Gen. 18_{20-33}
Prov. 16_{17}^{2}—$_{33}$.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς ε′ ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 45_{11-18^1}

ἑσπέρας: Gen. 22_{1-18}

Prov. 17_{17^2}—18_5.

In Sim. ed. Steininger S. XXX fehlt die Überschrift des Donnerstags wohl nur durch ein Versehen des Herausgebers | In 272 fehlt Prov. 16_{28^2}— Is. 45_{13^1} infolge Ausfalls eines Blattes.

Sechste Fastenwoche (von den Griechen als die Woche des Palmsonntags bezeichnet, weil der Sonntag bei ihnen die Woche schließt, vgl. oben S. 34 Anm. 1), Montag; Sim. 272 τῇ β′ τῆς βα(ε)ιοφόρου, 308 τῇ β′ τῶν βαΐων, 273. 805 τῇ β′ τῆς ς′ ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 48_{17}—49_4

ἑσπέρας: Gen. 27_{1-41^1}

Prov. 19_{16-25}.

Dienstag; 272. 273 τῇ γ′ τῆς βαϊοφόρου, Sim. 308 τῇ γ′ τῶν βαΐων, 805 τῇ γ′ τῆς ς′ ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. $49_{6^2-10^1}$

ἑσπέρας: Gen. 31_{3-16}

Prov. 21_{3-21}.

Mittwoch; 805 τῇ δ′ τῆς βαϊοφόρου, Sim. 272. 308 τῇ δ′ τῶν βαΐων, 273 τῇ δ′ τῆς ς′ ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 58_{1-11^1}

ἑσπέρας: Gen. $43_{26^2-31^1}$. 45_{1-16}

Prov. 21_{23}—22_4.

Donnerstag; 805 τῇ ε′ τῆς βαϊοφόρου, Sim. 272. 273. 308 τῇ ε′ τῶν βαΐων:

πρωΐ : Is. 65_{8-16^1}

ἑσπέρας: Gen. 46_{1-7}

Prov. 23_{15}—24_5.

Freitag; Sim. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς βαϊοφόρου, 272. 308 τῇ παρασκευῇ τῶν βαΐων, 273 τῇ παρασκευῇ τῆς ς′ ἑβδομάδος:

πρωΐ : Is. 66_{10-24}

ἑσπέρας: Gen. 49_{33}—50_{26}

Prov. 31_{8-31} hebräischer Zählung = 24_{76-77}. 29_{28-49} bei Swete.

Vorabend von Palmsonntag; 273. 308 εἰς τὴν παραμονὴν τῶν βαΐων, Sim. τῷ σαββάτῳ τῶν βαΐων ἑσπέρας, 805 τῷ σαββάτῳ ἑσπέρας:

α) Gen. $49_{1-2.\ 8-12}$

β) Soph. 3_{14-19}

γ) Zach. 9_{9-15^1}.

In 272 fehlt dieser Tag, ohne daß die Hs. verstümmelt wäre | In 308 ist das Blatt, auf dem die Überschrift steht (Bl. 106b), im XVI. Jahrh. er-

gänzt | In Sim. fehlt der Schluß von Soph. 3_{19} und alles Folgende bis zum Ende des Karfreitags; nach Karl Hamanns Bemerkungen zum Codex S. Simeonis, ergänzt u. hsg. von G. Flügel (1885), S. 13 sind 2 Quaternionen ausgefallen.

Karwoche. Montag; 272. 273 τῇ β΄ τῆς μεγάλης ἑβδομάδος, 308. 805 τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ β΄:
  πρωΐ : Ez. 1_{1-20}
  ἑσπέρας: Exod. 1_{1-20}
  Iob 1_{1-12}.

Dienstag; 272. 273 τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ γ΄, 308 τῇ μεγάλῃ γ΄:
  πρωΐ : Ez. 1_{21}—2_{1}^{1}
  ἑσπέρας: Exod. 2_{5-10}
  Iob 1_{13-22}.

Mittwoch; 272. 273 τῇ δ΄ τῆς μεγάλης ἑβδομάδος, 308 τῇ μεγάλῃ δ΄:
  πρωΐ : Ez. 2_{3}—3_{3}
  ἑσπέρας: Exod. 2_{11-22} (am Schluß der Zusatz aus Exod. 18_{4} τὸ δὲ ὄνομα τοῦ δευτέρου — ἐκ χειρὸς Φαραώ, den auch F, M und viele Minuskeln an dieser Stelle haben)
  Iob 2_{1-10} (am Schluß der Zusatz aus Iob 1_{22} καὶ οὐκ ἔδωκεν ἀφροσύνην τῷ θεῷ wie in einigen Minuskeln).

Donnerstag; 272. 273. 308 τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ ε΄:
  πρωΐ : Ier. 11_{18}—12_{3}^{1}. 12_{9}^{2}—$_{11}^{1}$. $_{14-15}$
  ἑσπέρας: Exod. 19_{10-19}
  Iob 38_{1}^{2}—$_{21}$. 42_{1-5}
  Is. 50_{4-11}.

Freitag; 272. 273. 308 τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ:
  πρωΐ : Zach. 11_{10-13}, aber 308: Zach. $11_{4-8.\ 10-14}$. $12_{10}^{\dagger}$ (nur καὶ ἐπιβλέψονται πρός με εἰς ὃν ἐξεκέντησαν: aus dem Luciantexte). 13_{6-7}. $14_{6-10^{1}.\ 20^{1}.\ 21^{2}}$
  ἑσπέρας: Exod. 33_{11-23}
  Iob 42_{12-17}.
  Is. 52_{13}—54_{1}.

Die Hs. 805 endet verstümmelt mit ἦλθεν Iob 1_{6} (dritte Lektion des Montags) | Exod. 2_{5-10} (zweite Lektion des Dienstags) ist in 273 nicht ausgeschrieben; es wird auf die 9. Lektion von Epiphanias verwiesen, vgl. oben S. 33 | Daß in Sim. Montag—Freitag der Karwoche ganz fehlen, ist schon beim Palmsonntag bemerkt. Beim 6. Aug. verweist Sim. auf die 2. Lektion (β΄ ἀνάγνωσμα) = 1. Abendlektion des Karfreitags, s. unten S. 51.

Karsamstag: Sim. 273. 308 τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ, 272 τῷ ἁγίῳ σαββάτῳ:

πρωΐ : Ez. 37_{1-14}

ἑσπέρας: α) Gen. 1_{1-5}

β) Is. 60_{1-16}

γ) Exod. 12_{1-11}

δ) Ion. (das ganze Buch)

ε) Ios. 5_{10-15} (am Anf. schickt Sim.[1]) ein orientierendes παρενέβαλον (οἱ) υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐν Γαλγάλοις vorauf, am Schl. fügt er καὶ ἐποίησεν Ἰησοῦς οὕτως hinzu)

ϛ) Exod. $13_{20}—15_{1}$ (1)

ζ) Soph. 3_{8-15}

η) Reg. III 17_{8-24}

θ) Is. 61_{10}² — 62_{5}

ι) Gen. 22_{1-18}

ια) Is. 61_{1-10}¹

ιβ) Reg. IV 4_{8-37}

ιγ) Is. 63_{11}² — 64_{5}¹

ιδ) Ier. 38_{31-34}

ιε) Dan. 3_{1-51}.

Die **erste Abendlektion** Gen. 1_{1-5} ist in 273 nicht ausgeschrieben, es wird auf den Anfang des Buches, d. h. auf Weihnachten, verwiesen, wo Gen. 1_{1-13} bereits vorgekommen war; da aber an unserer Stelle nur Gen. 1_{1-5} gelesen werden soll, fügt 273 am oberen Rande hinzu ἕως· τὸ· πρωΐ ἡμέρα μία, d. h. bis zum Schluß von Gen. 1_{5} | In der **zweiten Abendlektion** hat 272 vor Is. 60_{11} im Texte τέλος (Schreibfehler für ἀρχή) τῆς ὑψώσεως, 273 im Texte ἀρχή und am Rande nochmals ἀρχή und daneben εἰς τὴν ὕψωσιν, 308 nur am Rande von jüngerer Hand τοῦ σταυροῦ τάδε λέγει κύριος. Alle diese Bemerkungen weisen darauf hin, daß der Schluß der Lektion von Is. 60_{11} an auch am Feste der Kreuzerhöhung (14. Sept.) gelesen wird; die Notiz in 308 erklärt sich daraus, daß man der Lektion Is. 60_{11-16} an jenem Feste ein einleitendes Τάδε λέγει κύριος[2]) voraufschickte, vgl. Sim. ed. Steininger S. XXXIX Sp. 2 Z. 1 | Als **sechste Abendlektion** gibt Steininger S. XXXIV Exod. 14_{15-29} an, was in Wirklichkeit die 2. Lektion des Epiphaniasfestes ist, vgl. oben S. 33; daß auch Sim. an unserer Stelle Exod. $13_{20}—15_{1}$ hat, folgt aus dem Vorhandensein dieser nur am Karsamstag vorkommenden Lektion in Steiningers

1) Ebenso das jerusalemische Typikon vom J. 1122 bei A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 (Petersb. 1894), S. 182 Z. 22 f., und das alte konstantinopolitanische Typikon (IX./X. Jahrh.) bei A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej I 1 (Kiev 1895), S. 133 Z. 9 (hier wird nur der Anfang der Lektion angeführt).

2) Diese Einleitungsformel prophetischer Lektionen war schon zur Zeit des Chrysostomus üblich, s. F. E. Brightman, Liturgies eastern and western 1 (1896), S. 531 Z. 25 f.

Abdruck der Texte S. 27—29 | An die sechste Abendlektion, die bis Exod. 15 1 reicht, schließt sich die Ode Exod. 15 1[2]—19 an, die in 308 vollständig, in den übrigen Hss. mehr oder weniger unvollständig ausgeschrieben ist. Vor der Ode hat die Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275 die Bemerkung καὶ εὐθ(ὺς) λέγ(ει) ὁ ψάλτης, die darauf hinweist, daß hier der Sänger an die Stelle des Vorlesers tritt. Die Hs. 273, die nur die ersten fünf Worte der Ode Ἄσωμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ ausschreibt, setzt vor ἐνδόξως ein ο mit darüber gestelltem λ, was auf Wechselgesang zwischen dem Sänger und der Gemeinde (ὁ λαός) hinweist, vgl. unten S. 42 Z. 12—14 die Bemerkung derselben Handschrift zu der Ode aus Dan. 3. Eine Anweisung für den vom Patriarchen selbst geleiteten, besonders feierlichen Gottesdienst in der Hauptkirche Jerusalems gibt das Typikon bei A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 (Petersb. 1894), S. 182 Z. 26 ff.: Ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ [= alttest. Lektion] ὀφείλει ἵστανται οἱ δύο χοροί, καὶ ἵστανται μέσον αὐτῶν τρεῖς ψάλται· καὶ ὅταν πληρωθῇ ἕως τὸ "Ἄσωμεν τῷ κυρίῳ", νὰ τὸ ψάλλουν αὐτὸ οἱ τρεῖς ψάλται· καὶ ἀποκρίνουσιν αὐτῶν (= αὐτοῖς) οἱ δύο χοροὶ "Ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται"· καὶ οὕτως, ἕως ὅτου λέ(γουσιν) "οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραήλ" [Exod. 15 19], εἶτα λέγ(ουσιν) "Ἄσωμεν" εἰς τ(ὸν) ἦχον β′. Auf antiphonischen Gesang weist auch die Bemerkung in Sim. „ἀντὶ προκει(μ(ένου) [d. h. anstatt eines προκείμενον] λέγετ(αι) ᾠδὴ τῆς Ἐξόδου" hin[1]); denn ein προκείμενον ist ein antiphonisch gesungener Psalmenvers (Versikel, Antiphon), und der Ausdruck paßt nur insofern weniger gut, als die προκείμενα sonst sehr kurz sind und die Einleitung zur folgenden Lektion, nicht den Abschluß der vorhergehenden bilden. Nach alledem gehört die Ode, genau genommen, nicht mehr zur Lektion und ist daher auch von Steininger S. XXXIV f. mit Recht unter dem liturgischen Beiwerk zum Abdruck gebracht. — Die Ode schließt sich an die voraufgehende Lektion am besten in Sim. an, wo die Lektion mit καὶ εἶπαν in der Mitte von Exod. 15 1 endigt und durch diese Worte unmittelbar zur Ode überleitet, weniger gut in 272. 273. 308, wo die Lektion bis zum Ende des Verses geht, also den Anfang der Ode schon vorausnimmt; doch läßt sich auch diese Praxis daraus erklären, daß der ἀναγνώστης dem ψάλτης sozusagen den Ton angibt | Die zehnte Abendlektion Gen. 22 1—18 ist in Sim. 272. 273 nicht ausgeschrieben, es wird auf den Freitag der fünften (272 irrtümlich μέσης = vierten) Fastenwoche verwiesen | Wie sich an die 6. Abendlektion die Ode Exod. 15 1[2]—19 anschloß, so schließt sich an die letzte Lektion Dan. 3 1—51 die Ode[2]) Dan. 3 57—88 an, die wiederum mehr oder weniger unvollständig ausgeschrieben ist (in 272 fehlt sie jetzt ganz, aber ursprünglich folgten auf Dan. 3 51 noch einige Zeilen, die anscheinend den Anfang der Ode enthielten; sie sind jetzt aber ganz verblaßt und wohl auch absichtlich getilgt,

1) Vgl. die Anweisung des alten konstantinopolitanischen Typikon (IX./X. Jahrh.) bei A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej I 1 (Kiev 1895), S. 133: Καὶ εὐθὺς ὁ ψάλτης ἀντὶ προκειμένου, ὅταν εἴπῃ ὁ διάκονος Σοφία, ἐκεῖνος λέγει Ὠδὴ τῆς Ἐξόδου, καὶ ἀνάρχεται εὐθὺς Ἄσωμεν τῷ κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, καὶ πληροῖ τὴν ᾠδὴν ὅλην ἐν τῷ ἄμβωνι, κατὰ στίχον δεχομένου τοῦ λαοῦ ἀπὸ ἐνάρξεως τοῦ α′ στίχου Ἄσωμεν τῷ κυρίῳ, καὶ δοξάζει καὶ μετὰ περισσῆς, καὶ εὐθὺς κατέρχεται καὶ ἀνάρχεται ἀνάγνωσμα ζ′ Σοφονίου.

2) Das Gebet des Azarias Dan. 3 26—45, das sonst auch eine Ode ist, gehört in unserm Falle zur Lektion.

und eine junge Hand hat, da die Hs. hier zu Ende ist, dafür τέλος βιβλίου ἀμήν hingeschrieben). Die zwischen Dan. 3 51 und 57 fehlenden Anfangsverse der Ode, welche noch nicht wie alle Verse von 57 an mit Εὐλογεῖτε beginnen und mit dem Refrain Ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας endigen, finden sich nur in 273, verdanken aber auch hier ihr Vorhandensein wohl nur einer Willkür des Schreibers, denn sie gehören weder zur Lektion, da sie nicht die roten Zeichen (Neumen) der Lektionen haben, und da hinter 51 ausdrücklich ἕως ὧδε τέλος bemerkt ist, noch zum Odengesang, denn erst vor 57 steht καὶ εἶθ' οὕτως λέγει ὁ ψάλτης (vgl. Sim. καὶ εὐθ[ὺς] ὁ ψάλτης). Die Ode selbst wird vom ψάλτης im Wechselgesang mit der den Refrain singenden Gemeinde vorgetragen, vgl. 273, wo die Ode nur bis 88 ausgeschrieben ist, und dann bemerkt wird: καὶ ὑπάρχεται τὴν ᾠδὴν κατὰ στίχ(ον oder -ους), λέγοντος τοῦ λαοῦ Ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. Vgl. auch das oben (S. 41 Z. 13) zur Exod.-Ode zitierte Jerusalemer Typikon S. 183 Z. 24—28, wo die Dan.-Ode ebenso wie die Exod.-Ode auf drei ψάλται und zwei Chöre verteilt ist, und das S. 41 Anm. 1 zitierte konstantinopolitanische Typikon S. 133 unten, wo ὁ ψάλτης προκείμενον λέγων und ὁ λαός abwechseln.

Zweite Hälfte.

Pfingstzeit und unbewegliche Feste.

805 brach schon in der Karwoche verstümmelt ab. 272 endigt mit dem Schlusse der ersten Hälfte; eine äußere Verletzung scheint nicht vorzuliegen, denn die letzte Lage der Hs. ist ein vollständiger Quaternio; trotzdem lassen die oben bei der 1. und 3. Fastenwoche und beim Karsamstag angeführten Vermerke für den 14. Sept. und 15. Aug. schließen, daß ursprünglich noch ein zweiter Band dazu gehörte, welcher die unbeweglichen Feste enthielt. In 273 schließt die erste Hälfte gleichfalls mit einer vollen Lage; auch hat sie eine Unterschrift in großen Buchstaben Bl. 152b: „κ̅ε̅ βοήθ(ει) τῷ σῷ δούλῳ Κων(σταντίνῳ) σπαθ(αρίῳ) κουβικου(λαρίῳ)", und die zweite Hälfte hat eine besondere Überschrift Bl. 153a: „ἀναγνώσματ(α) συν θ̅ῳ̅ τῶν ἑορτῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ὅλου"; trotzdem gehören beide Hälften schon ursprünglich zusammen, denn in der Unterschrift der zweiten Hälfte Bl. 172a, die der der ersten Hälfte ähnlich, aber weiter ausgeführt ist, wird gleichfalls „Κων(σταντῖνος) σπαθάριος κουβικουλάριος" genannt. In Sim. und 308 sind die beiden Hälften nicht scharf geschieden.

Von den drei hier allein noch in Betracht kommenden Hss. Sim. 273. 308 ist 308 nicht nur am reichhaltigsten, sondern hat auch allein eine streng systematische Ordnung: 1) bewegliche Feste der Pfingstzeit, 2) unbewegliche Feste vom September,

mit dem das Jahr beginnt, bis zum August. Daher lege ich 308 zugrunde[1]) und schalte die wenigen Tage, welche Sim. und 273 über 308 hinausgehend bieten (Pfingstmontag, 8. Mai, 15. Aug.), an ihrer Stelle ein. In Sim. und 273 sind die Tage so geordnet:

Sim.:	**273:**
2. Febr.	
25. März	25. März
Mittpfingsten	
Himmelfahrt	Himmelfahrt
Sonntag vor Pfingsten	Sonntag vor Pfingsten
Pfingsten	Pfingsten
Pfingstmontag	
Sonntag nach Pfingsten	Sonntag nach Pfingsten
29. Juni	
16. Juli	
6. Aug.	
13. Sept.	
15. Aug.	
(1. Sept.)	1. Sept.
8. Sept.	8. Sept.
14. Sept.	14. Sept.
8. Mai	8. Mai
	29. Juni
	6. Aug.
	15. Aug.
	13. Sept.

Hierbei ist noch zu bemerken, daß Sim. die vier unbeweglichen Feste vom 29. Juni bis zum 13. Sept. nur mit ihren Namen nennt, während er den übrigen unbeweglichen Festen das Datum voranfschickt, z. B. Μηνὶ Αὐγούστῳ ιε′ εἰς τὴν παραμονὴν κτλ. Die Lektionen des 15. Aug. brechen in Sim. unvollständig mit Ez. 44_3 ab. Die nächste Überschrift hinter der Lücke lautet Μηνὶ τῷ αὐτῷ εἰς τὴν η′ τῇ παραμονῇ εἰς τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου. Da aber Mariae Geburt nicht auf den 8. Aug., sondern auf den 8. Sept. fällt, muß in der Lücke noch ein in den Sept. fallender Festtag gestanden haben, und dies kann wohl nur der 1. Sept. gewesen sein; daher habe ich den 1. Sept. in Klammern hinzugefügt.

---

1) Ein kleiner Übelstand dabei ist es nur, daß der Schluß der Hs. später ergänzt ist, und wir mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die Ergänzung nicht ganz adäquat ist, s. unten S. 50 die Bemerkung zum 11. Mai.

Mittpfingsten, d. h. der mittelste Tag zwischen Ostern und Pfingsten = Mittwoch der vierten[1]) Woche nach Ostern (Mittwoch zwischen Jubilate und Cantate); Sim. 308 τῇ δ' τῆς μεσοπεντηκοστῆς (in beiden Hss. μεσοN̄ geschrieben):

α) Mich. $4_{2^2-3^1.5}$. $6_{2-3^1.8}$. 5_1†
β) Is. 55_1. 12_{3-6}. $55_{2^2-3^1.6^2-13}$
γ) Prov. 9_{1-11}.

Als Autor der 1. Lektion wird in beiden Hss. Isaias angegeben, bei dem sich aber nur der Anfang der Lektion in Kap. 2 ff. ähnlich findet | Die 2. Lektion ist in Sim. nicht ausgeschrieben, es wird auf die vorletzte Lektion von Epiphanias („ἀνάγνωσμα β' τῶν φώτων μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι τὰ ὕδατα") verwiesen; ganz stimmt allerdings die Epiphanias-Lektion (Is. 55) mit der hier in 308 (und im gedruckten Triodion) vorgeschriebenen Lektion nicht überein | Die 3. Lektion ist in beiden Hss. nicht ausgeschrieben; Sim. verweist auf den Dienstag der 3. Fastenwoche, 308 auf den 8. Sept.

Himmelfahrt; Sim. 273 τῇ παραμονῇ τῆς ἀναλημψίμου, 308 εἰς τὴν παραμονὴν τῆς ἀναλή(μψεως):

α) Is. 2_{2-3^1}
β) Is. 62_{10}—63_{3^1}. 63_{7-9}
γ) Zach. $14_{1^1.4^1.8-11}$.

Steininger S. XXXVII hat im Texte „ΤΗΣ ΑΝΑΛΗΜΨΙΝ.", aber in der Anmerkung τῆς ἀναλήμψιμου (so); das schließende N im Texte wird Druckfehler für M sein, wie in NHNI S. XXXVI statt MHNI | Die 1. Lektion ist in Sim. nicht ausgeschrieben, es wird auf den Dienstag der 1. Fastenwoche („γ' τῆς α' ἑβδ. πρωΐ") verwiesen und als Anfang der Himmelfahrtslektion „Τάδε λέγει κύριος (vgl. oben S. 40 Anm. 2)· ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις" = Is. 2_2 angegeben.

Sonntag vor Pfingsten; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων πατέρων, 273. 308 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων τιη' πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ:

α) Gen. 14_{14-20^1}
β) Deut. $1_{8-11.15-17^1}$
γ) Deut. $10_{14-18.20-21}$.

Pfingsten; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς πεντηκοστῆς, 273 τῇ παραμονῇ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς, 308 τῇ κυριακῇ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς εἰς τὴν παραμονὴν (in allen drei Hss. ist N̄ für πεντηκοστῆς geschrieben):

1) Da der Sonntag bei den Griechen die Woche schließt (vgl. oben S. 34 Anm. 1), beginnt die erste Woche nach Ostern mit dem Ostermontag. Anders bei den Lateinern, welche die Woche mit dem Sonntag anfangen und daher die erste Woche nach Ostern mit Quasimodogeniti beginnen.

α) Num. 11 $_{16-17.\,24^2-29}$

β) Ioel 2 $_{23-32^1}$

γ) Ez. 36 $_{24-28}$.

Pfingstmontag; Sim. τῇ ἐπαύριον τῆς πεντηκοστῆς (Hs. N) ἑσπέρας, τοῦ ἁγίου πνεύματος:

α) Ier. 1 $_{1-2^1.\,3^2-8}$

β) Ier. 1 $_{11-17}$

γ) Ier. 2 $_{1-12}$.

Diese Lektionen hat nur Sim. Der Pfingstsonntag gilt als Herrenfest (Nilles I, S. 32), der Pfingstmontag ist dem hl. Geiste geweiht (Nilles II, S. 406); wir haben hier dieselbe Praxis wie bei anderen Festen des Herrn und der Gottesmutter, bei denen der auf den Festtag folgende Tag gleichfalls Personen geweiht ist, die bei der Festbegebenheit eine Rolle gespielt haben: 26. Dez. Maria und Josef, 7. Jan. Johannes der Täufer, 3. Febr. Simeon und Anna, 26. März Gabriel, 9. Sept. Joachim und Anna (vgl. Nilles I, S. 63). Wenn man τῇ ἐπαύριον τῆς πεντηκοστῆς ἑσπέρας mit der Notiz für den Samstag vor Palmsonntag τῷ σαββάτῳ τῶν βαΐων ἑσπέρας vergleicht, könnte man meinen, die Lektionen seien für den Abend des Pfingstmontags selbst bestimmt. Aber dies würde aller Analogie widersprechen, da Abendlektionen außer in der Fastenzeit, wo übrigens auch immer eine korrespondierende Morgenlektion vorhergeht, nur an den Vorabenden der Festtage vorkommen. Folglich muß es sich auch hier um den Vorabend des Pfingstmontags, also um den Abend des Pfingstsonntags handeln, und für diesen passen die Lektionen auch ihrem Inhalt nach sehr gut, da an ihm eine Bußfeier stattfindet, s. Nilles II, S. 398 f. 405 f. und vgl. auch Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. v. O. Morosow (1893), S. 120, wo jene Bußfeier[1]) als „Vorbereitung" für den „Tag des Geistes" bezeichnet wird.

Sonntag nach Pfingsten; Sim. 308 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων πάντων, 273 παραμονὴ τῶν ἁγίων πάντων:

α) Is. 43 $_{9-14^1}$

β) Sap. 3 $_{1-9}$

γ) Sap. 5 $_{15}$—6 $_{3^1}$.

---

1. September; 273 ἀρχὴ τῆς ἰνδ(ίκτου) καὶ μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ στυλίτου, 308 μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ στυλίτου καὶ τῶν ἁγίων μ' γυναικῶν, καὶ ἡ κοίμησις Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, καὶ μνήμη τοῦ μεγάλου ἐμπρησμοῦ:

---

1) Jetzt ist die Bußfeier nach Sokolow in erster Linie zu einer Gedächtnisfeier für alle Verstorbenen geworden.

α) Is. 61_{1-10^1}, aber 273: Sap. 3_{1-9}

β) Lev. $26_{3-5.\ 7^2-8^1.\ 9-12.\ 14-22^1.\ 23^2.\ 33^2-34^1}$ (vielfach gekürzt), aber 273: Sap. $5_{15}-6_3^1$

γ) Sap. 4_{7-15}.

Der große Brand fand in Konstantinopel, wahrscheinlich im Jahre 462, statt, s. Nilles I, S. 268 | 273 verweist für die beiden ersten Lektionen auf den Sonntag nach Pfingsten | Über den Ausfall des 1. Sept. in Sim. siehe oben S. 43.

---

8. **September**: Sim. τῇ παραμονῇ εἰς τὸ γενέσιον τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου, 273 τὸ γεννέσιον τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου, 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τοῦ γενεσίου τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου (aber nachher im Verweis beim 13. Sept.: τὴν γένε[σιν] τῆς θεοτόκου):

α) Gen. 28_{10-17}

β) Ez. $43_{27}-44_4^1$

γ) Prov. 9_{1-11}

Sim. schreibt keine Lektion aus, sondern verweist auf 1) 15. Aug., 2) 15. Aug., 3) Dienstag der 3. Fastenwoche „von der Mitte an“, vgl. oben S. 36 die Bemerkung zur 3. Fastenwoche | 273 schreibt die erste Lektion aus und verweist für die zweite auf den 25. März, für die dritte auf den Dienstag der 3. Fastenwoche | 308 schreibt alle drei Lektionen aus.

---

13. **September**: Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἐγκαινίων, 273 εἰς ἐγκαίνια ναοῦ, 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τῶν ἐγκαινίων τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν (d. h. der Auferstehungskirche in Jerusalem):

α) Reg. III $8_{22-23^1.\ 27^2-30}$

β) Prov. 3_{19-34}

γ) Prov. 9_{1-11}.

Sim. und 273 schreiben nur die erste Lektion aus und verweisen für die zweite auf den Freitag der 1. Fastenwoche, für die dritte auf den Dienstag der 3. Fastenwoche „von der Mitte an“ (273 ἀπὸ τὸ μέσον τοῦ ἀναγνώσματος, Sim. nach Steininger ἀπὸ τοῦ μέσου, in Wirklichkeit wohl ἀπὸ τὸ μέσον wie zweimal am 14. Sept.), vgl. oben S. 36 die Bemerkung zur 3. Fastenwoche | 308 schreibt die beiden ersten Lektionen aus und verweist für die dritte auf τὴν γένε[σιν] τῆς θεοτόκου = 8. Sept.

---

14. **September**: Sim. τῇ παραμονῇ τῆς ὑψώσεως, 273 εἰς τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, 308 ἡ ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ:

α) Exod. $15_{22}-16_1^1$

β) Prov. 3_{11-18}

γ) Is. 60_{11-16}.

Sim. schreibt nur die erste Lektion aus und verweist für die zweite auf den Donnerstag der 1. Fastenwoche „von der Mitte an“ (ἀπὸ τὸ μέσον, vgl.

13. Sept.), für die dritte auf die 2. Abendlektion des Karsamstags ἀπὸ τὸ μέσον, vgl. oben S. 35. 40 die Bemerkungen zur 1. Fastenwoche und zum Karsamstag | 273 schreibt keine Lektion aus, sondern verweist auf 1) dritte Epiphanias-Lektion, 2) Donnerstag der 1. Fastenwoche, 3) zweite Karsamstags-Lektion | 308 schreibt alle drei Lektionen aus.

---

26. **September**; 308 ἡ μετάστασις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου:

α) Ioh. I 3_{21}—4_{6}^{1}
β) Ioh. I 4_{11-18}
γ) Ioh. I 4_{20}—5_{5}.

Dieselben Lektionen haben Sin. 273 an dem in 308 fehlenden 8. Mai.

---

11. **Oktober**; 308 τῇ παραμονῇ τῆς μνήμης τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ζ' συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ τὸ δεύτερον (787 n. Chr.):

α) Exod. $25_{1.8-21}$
β) Reg. III 6_{20-21} (der stärker umgebildete erste Vers lautet ᾠκοδόμησεν ὁ βασιλεὺς Σαλωμὼν οἶκον τῷ κυρίῳ καὶ ἐποίησε θυσιαστήριον κέδρινον κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβήρ. καὶ περιέσχεν αὐτὸ χρυσίῳ)
γ) Ez. 40_{1-2}. 41_{1}^{1}. ${}_{16}^{2}$—${}_{25}^{1}$.

---

26. **Oktober**; 308 τοῦ ἁγίου μάρτυρος Δημητρίου καὶ μνήμη τοῦ μεγάλου σεισμοῦ:

α) Is. 63_{15}—64_{5}^{1}
β) Ier. 2_{1-12}
γ) Ier. $3_{22-24}^{1}.{}_{25}$. (4_{3}. 5_{7}. ${}_{4}^{2}$. ${}_{22}$.)

Das große Erdbeben fand in Konstantinopel im Jahre 740 statt, s. Nilles I, S. 308 | Die 3. Lektion bricht in 308 infolge Ausfalls eines Blattes mit ἐκκαλυ- Ier. 3_{25} ab. Die Fortsetzung entnehme ich der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, die auf den später vorgesetzten Papierblättern gerade mit dem 26. Okt. beginnt. Daß 308 dieselbe Fortsetzung gehabt hat, ist mir deshalb sehr wahrscheinlich, weil sie zu dem in 308 zur Verfügung stehenden Raume vorzüglich paßt.

---

8. **November** (Michaelstag, s. Nilles I, S. 319):

α) Ios. 5_{13-15}
β) Iud. $6_{2}^{1}.{}_{7}^{1}.{}_{11-24}^{1}$
γ) Dan. 10.

Die Überschrift und der Anfang der 1. Lektion fehlen in 308 wegen des oben erwähnten Ausfalls eines Blattes, der Text setzt erst mit αὐτῷ δέσποτα Ios. 5_{14} wieder ein. Ios. 5_{13} gebe ich als Anfang nach den gedruckten Menäen an.

---

13. November; 308 τῇ παραμονῇ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου:

α) Prov. 10_7^1. 6^1. $3_{13-14.\ 15^†.\ 16a}$. 8_6^1. 34^1. 35. 4. 12^2. 14. 17. $5-9$. 22_{21}^1. 19^1. 15_4^2

β) Prov. 10_{31}^1. 32^1. 11_2^2. 4^2. 7^1. 19^1. $13_2^†$ (vgl. Os. 10_{12}). 9^1. 8_{17}^2. 15_2^1. 14_{33}^1. 22_{11}^1. Eccl. 8_1^1. Sap. 6_{13}. 12^2. 14^1. 15^2-16^1. 7_{30}^2. $8_2^{2.1}$. 3^2-4. 7^2-8. $9^†$. 17^2. $18^†$. $8_{21}^2-9_3^1$. 9_{4-5}^1. 10. 11^2. 14

γ) Prov. 29_2^1. Sap. 4_1^2. 14^1. 6_{11}. 17^1. 18^2. 21^2. $22^†$. 7_{15}^2. $16^†$. 22^1. $26^†$. 27^2. 29. 10_9. $10^†$. 12. 7_{30}^2. 1_8^2. 2_1^1. $10-11^1$. $12^†$. $13-16^1$. 17. $19-21$. $22^†$. 23^2. 16_{13}^1. Sir. 2_{11}^2. Sap. 16_8^2. Sir. 2_{11}^1. Prov. $3_{34}^{2.1}$.

Man findet diese zusammengeflickten Lektionen auch in den gedruckten Menäen und kann sie dort bequemer im Zusammenhange lesen. Bei der zweiten Lektion hat 308 wie das Menäum die Überschrift Σοφίας Σολομῶντος, obwohl der erste Teil der Lektion aus den Prov. stammt; ebenso auch beim 1. und 27. Jan.

---

21. November; 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου τῆς ἐν τῷ ναῷ εἰσόδου αὐτῆς:

α) Exod. $40_{1-3.\ 4^†.\ 5.\ 7.\ 9.\ 14.\ 28-29}$

β) Reg. III $8_{1-7.\ 9^1.\ 10-11}$

γ) Ez. $43_{27}-44_4^1$.

Die dritte Lektion ist nicht ausgeschrieben, es wird auf den 8. Sept. verwiesen.

---

1. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τῆς κατὰ σάρκα ὀκταημέρου περιτομῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου:

α) Gen. 17_1^2-14

β) Prov. 8_{22-30}

γ) Prov. 10_{31}^1 etc. = 2. Lektion des 13. Nov.

Der Verweis auf die 2. Lektion des 13. Nov. findet sich in der Hs. selbst.

---

25. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου:

α) Ier. $1_{4-6.\ 9^2.\ 7^2.\ 8^2}$ (aber 8^2 frei umgestaltet ὅτι μετὰ σοῦ εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ῥυόμενός σε καὶ σῴζων σε ὁ θεὸς ὁ ἅγιος Ἰσραήλ)

β) Sap. 4_{7-15}

γ) Prov. 10_{31}^1 etc. = 2. Lektion des 13. Nov.

308 verweist für die zweite Lektion auf den 1. Sept., für die dritte auf den 13. Nov.

---

27. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἀνακομιδῆς τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου:

α) Prov. $10_7{}^1$ etc. = 1. Lektion des 13. Nov.

β) Prov. $29_2{}^1$ etc. = 3. Lektion des 13. Nov.

γ) Sap. $4_{7.\,16^1.\,17^1.\,19^2}$—$5_7$.

Die Reliquien des Johannes Chrysostomus wurden im Jahre 438 nach Konstantinopel gebracht, s. Nilles I, S. 82 | 308 verweist für die beiden ersten Lektionen auf den 13. Nov.

---

2. **Februar**; Sim. ἡ παραμονὴ τῆς ὑπαπαντῆς, 308 ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:

Sim. verweist auf die κοίμησις τῆς θεοτόκου = 15. Aug., folglich

α) Gen. 28_{10-17}

β) Ez. 43_{27}—$44_4{}^1$

γ) Prov. 9_{1-11}.

308 hat ganz andere Lektionen:

α) Exod. 12_{51}—$13_3{}^1$. $13_{10-12^1.\,14-16^1}$, dann ein ganz freies Exzerpt aus Lev. 12, ferner Num. $8_{16}{}^1$ und ein freies Exzerpt aus Num. 3_{12-13} (ebenso wie in den gedruckten Menäen)

β) Is. $19_{1.\,3^1.\,4^†.\,5.\,12.\,16.\,19-21}$ (= 3. Lektion der gedruckten Menäen)

γ) Is. $35_{1^2.\,2^2-6^{(1)}.\,10^†.\,9^2.\,10^1.\,10^2}$. 12_6.

In der 3. Lektion schreibe ich „$6^{(1)}$", weil der Schluß des Verses in der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, und, obwohl dies in unseren Aufzeichnungen nicht vermerkt ist, vielleicht auch in 308 fehlt.

---

17. **März**; 308 μνήμην ἐπιτελοῦμεν τοῦ σεισμοῦ:

πρωΐ : Is. 63_{15}—$64_5{}^1$. 64_{8-9}

ἑσπέρας: die auf den Tag fallende Gen.-Lektion
Dan. 9_{15-19}.

Dies Erdbeben findet sich nicht bei Nilles, wohl aber in dem von A. Dmitrievskij herausgegebenen konstantinopolitanischen Typikon aus dem IX./X. Jahrh. (Opisanie liturgičeskich rukopisej I [Kiev 1895], S. 55). Dmitrievskij führt in der Anmerkung auch zwei Jerusalemer Hss. an, die es gleichfalls haben und dieselben Lektionen angeben wie 308 | Die Anweisung für die erste Abendlektion heißt in der Hs.: ἑσπέρας δὲ εἰς τὴν αὐτὴν ιζ´ τοῦ μηνὸς μετὰ τὴν εἴσοδον τῶν ἱερέων ἀναγινώσκεται τὸ τῆς Γενέσεως ἀνάγνωσμα οἷον φθάσει τὴν ἡμέραν. Die Feier des 17. März ist offenbar keine größere Feier, da sonst die alttestamentlichen Lektionen am Vorabend gelesen werden müßten, sondern sie verbindet sich mit dem Wochengottesdienst der Fastenzeit, in die der Tag ja immer fallen muß, und hat nur zur Folge, daß die Morgenlektion aus Is., die sonst auf den Tag fallen würde, durch Is. 63 15 ff. (auch am 26. Oktober, dem Tage des großen Erdbebens, gelesen), und die sonst vorgeschriebene Abendlektion aus den Prov. durch Dan. 9 15 ff. ersetzt wird. Die Voraussetzung dabei ist natürlich, daß der 17. März auf einen der

Wochentage von Montag bis Freitag fällt; wie man verfuhr, wenn er auf einen Samstag oder Sonntag fiel, weiß ich nicht.

---

25. **März**; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τοῦ εὐαγγελισμοῦ, 273. 308 ὁ εὐαγγελισμὸς τῆς (+ ὑπεραγίας 308) θεοτόκου:

α) Exod. $3_{1^2-8^1}$

β) Prov. 8_{22-30}, aber in Sim. ist dies die 3. Lektion.

Dazu kommt in Sim. als 2. Lektion: Gen. 18_{1-18^1}

" " " 273 " 3. " : Ez. 43_{27}—44_{4^1}

" " " 308 " 3. " : Prov. 9_{1-11}.

308 verweist für die 3. Lektion auf den 8. Sept.

---

8. **Mai**; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, 273 τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου:

α) Ioh. I 3_{21}—4_{6^1}

β) Ioh. I 4_{11-16}

γ) Ioh. I 4_{20}—5_{5}.

In 308 fehlt dieser Tag, aber dieselben Lektionen hat 308 an dem 26. Sept., der umgekehrt in den beiden anderen Hss. fehlt.

---

11. **Mai**; 308 τῇ παραμονῇ τῶν γενεθλίων τῆς πόλεως:

α) Is. $54_{9-10^1.\,11^2-15}$

β) Is. 61_{10^2}—62_{5} (Verweis auf Karsamstag)

γ) Is. $65_{18^2-20^1}$.

Der bis Bl. 185 reichende alte Bestand von 308 (XIII. Jahrh.) bricht in der 1. Lektion ab, alles Folgende ist im XVI. Jahrh. ergänzt (in einer Kolumne, während die alte Hs. zwei Kolumnen hat). Mit dem, was vom 11. Mai fehlte, hat der Ergänzer die Vorderseite von Bl. 186 und die ersten Zeilen der Rückseite gefüllt; den Rest der Rückseite und die ganze Vorderseite des folgenden Blattes läßt er frei und beginnt den 24. Juni erst auf Bl. 187b. Danach scheint es, als ob er daran gedacht hätte, hier später noch einen Tag einzuschalten, etwa den 21. Mai, den einzigen Tag, für den die gedruckten Menäen in dieser Zeit noch alttestamentliche Lektionen vorschreiben (s. unten S. 58). Der Ergänzer führt den Kalender richtig zu Ende; das will allerdings nicht viel besagen, da die strenge Disposition dieses Lektionars keinen Zweifel übrig ließ. Ob das Ergänzte dem Verlorenen völlig glich, ist fraglich; in einer, allerdings unwesentlichen, Kleinigkeit jedenfalls nicht: die Verweisungsformel lautet im alten Bestande ζήτει εἰς, in der Ergänzung aber dreimal προεγράφη oder προεγράφησαν τὰ τοιαῦτα ἀναγνώσματα (16. Juli) neben zweimaligem ζήτει. Vgl. auch oben S. 34 die Bemerkung zur Woche vor der eigentlichen Fastenzeit.

---

24. **Juni**; 308 (Ergänzung) τῇ παραμονῇ τοῦ γενεσίου τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου:

α) Gen. 17_{15-19^1}. 18_{11-14^1}. $21_{1^{\dagger}.\ 2.\ 4-8}$
β) Iud. $13_{2-5^1.\ 6^1.\ 7-8.\ 13-14^1.\ 17-19.\ 21^1}$
γ) Is. $40_{1-8.\ 9^1}$. 41_{17^2-18}. 45_{8^1}. $48_{20^2-21^1}$. 54_1.

---

29. Juni; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου, 273. 308 (Ergänzung) τῶν ἁγίων (+ καὶ πανευφήμων 273) ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου:
α) Petr. I 1_{3-9}
β) Petr. I 1_{13-19}
γ) Petr. I 2_{11-24^1}.

---

16. Juli; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων χλʹ πατέρων τῶν ἐν Καλχηδόνι, 308 (Ergänzung) τῶν ἁγίων πατέρων τῆς τετάρτης (Hs. δ^{ης}) συνόδου:
Beide Hss. verweisen auf den Sonntag vor Pfingsten, folglich
α) Gen. 14_{14-20^1}
β) Deut. $1_{8-11.\ 15-17^1}$
γ) Deut. $10_{14-18.\ 20-21}$.

Das Datum ist nur in 308 angegeben, in Sim. fehlt es nicht nur bei diesem, sondern auch bei den benachbarten Festen, s. oben S. 43.

---

20. Juli; 308 (Ergänzung) τοῦ ἁγίου προφήτου Ἠλιοῦ (so die Hs.):
α) Reg. III 17
β) Reg. III $18_{1.\ 17-27^1.\ 29-36.\ 37^2-40.\ 41^{\dagger}.\ 44^2.\ 42^2.\ 45^2}$. $19_{1^1.\ 2^{\dagger}.\ 3-4^1.\ 5-10.\ 15^1.\ 16^2}$
γ) Reg. III $19_{19^{\dagger}.\ 20^1.\ 21^2}$. IV $2_{1-2.\ 7-14}$.

Das Datum ist in der Hs. nicht angegeben. Siehe Nilles 1, S. 216.

---

6. August; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς μεταμορφώσεως, 273. 308 (Ergänzung) ἡ μεταμόρφωσις τοῦ κυρίου (+ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος 308) ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:
α) Exod. 24_{12-18}
β) Exod. 33_{11-23}. $34_{4^2-6.\ 8}$
γ) Reg. III $19_{3^2-4^1.\ 5-9^1.\ 11-13^1.\ 15^1.\ 16^2}$.

Sim. verweist für die 2. Lektion auf die 2. Lektion = 1. Abendlektion des Karfreitags. Der Karfreitag fehlt in Sim. infolge einer größeren Lücke; die übrigen Hss. haben dort nur Exod. 33_{11-23}, nicht auch $34_{4^2-6.\ 8}$.

---

15. August; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου, 273 ἡ κοίμησις τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου:
α) Gen. 28_{10-17}
β) Ez. 43_{27}—44_{4^1}
γ) Prov. 9_{1-11}.

31607

In 308 (Ergänzung) fehlt dieser Tag; die drei Lektionen hat 308 am 8. Sept. | In Sim. bricht die 2. Lektion mit Ez. 44_2 ab; es folgt eine Lücke, in der nicht nur der Schluß des 15. August, sondern auch noch der 1. Sept. gestanden haben muß, s. oben S. 43 | 273 verweist für alle drei Lektionen auf den 8. Sept.

---

29. August; 308 (Ergänzung) ἡ ἀποτομὴ τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ τιμίου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ:

α) Is. $40_{1-3.\,9^1}$ etc. = 3. Lektion des 24. Juni
β) Mal. $3_{1-3^1.\,5^\dagger.\,6.\,7^\dagger.\,12^1.\,13^\dagger.\,17^\dagger}$. $4_{3.\,4-6}$
γ) entweder Sap. 4_7 etc. = 3. Lektion des 27. Jan.
oder Prov. 29_{2^1} etc. = 3. Lektion des 13. Nov.

308 (Ergänzung) verweist für die 1. Lektion auf den 24. Juni, für die beiden Texte der 3. Lektion auf den 13. Nov. Aber Sap. 4_7 etc. kommt in keiner der bisher benutzten Quellen am 13. Nov. vor. Es ist also die Frage, ob der Ergänzer von 308 eine andere Praxis voraussetzt, oder aus Versehen für beide Texte auf den 13. Nov. verwiesen hat.

Kap. II. Die alttestamentlichen Lektionen in den gedruckten Ausgaben des Triodion, des Pentekostarion, der Menäen und des Anthologion.

Die alttestamentlichen Lektionen finden sich nicht nur in den Lektionaren, sondern auch in anderen liturgischen Büchern, besonders im Triodion, Pentekostarion und den Menäen, sowie im Anthologion. Hier sind sie allerdings mehr in der großen Masse des liturgischen Materials versteckt, weshalb ich diese Werke in mein Verzeichnis der griechischen Hss. des A. T. nicht aufgenommen habe. Aber für den ersten Anfang der Arbeit auf diesem Felde bieten gerade diese größeren Werke einen unverkennbaren Vorteil darin, daß sie öfter gedruckt und daher ziemlich leicht zugänglich sind. Daher habe ich seinerzeit die Arbeit mit der Exzerpierung jener größeren Werke begonnen und will auch hier kurz über ihr Verhältnis zu den Lektionaren berichten, da sie anderen, die sich mit diesen Studien beschäftigen wollen, gleichfalls als Ausgangspunkt dienen können. Zunächst aber einige Worte zur Orientierung über das Wesen dieser Werke.

Im Gottesdienst kehren gewisse Bestandteile, z. B. die Meßgebete, während des ganzen Jahres oder während eines bestimmten Teiles des Jahres regelmäßig bei derselben Gelegenheit in derselben Weise wieder, während andere Bestandteile, z. B. die meisten Gesänge und die Lektionen, an einzelne Tage gebunden sind. Dementsprechend gibt es zwei Hauptarten liturgischer Bücher:

die einen, wie das Euchologion und das Horologion, enthalten die regelmäßig wiederkehrenden, die anderen, zu denen auch die uns angehenden Bücher gehören, die je nach den Tagen wechselnden Bestandteile des Gottesdienstes. Jeder Tag hat nun aber, genau genommen, eine doppelte gottesdienstliche Feier: 1) als Tag des beweglichen, 2) als Tag des unbeweglichen Kirchenjahres. Das bewegliche Kirchenjahr hängt von Ostern ab; jeder Tag des Jahres hat als der soundsovielte Tag vor oder nach Ostern seinen besonderen Gottesdienst. Das unbewegliche Kirchenjahr ist das Kalenderjahr; jeder Tag desselben ist dem Gedächtnis des Herrn, der Gottesmutter oder eines Heiligen gewidmet und hat infolgedessen wiederum seinen besonderen Gottesdienst[1]. Die beiden Gottesdienste müssen miteinander verbunden werden; wie dies zu geschehen hat, gibt in schwierigen Fällen (ἀπορούμενα) das Typikon an. Alle wechselnden Bestandteile dieser beiden Gottesdienste mit Ausnahme der Psalmen, neutestamentlichen Lektionen und Heiligenlegenden, die man dem Psalter, dem Εὐαγγέλιον und Ἀπόστολος und dem Synaxar entnimmt[2], sind nun in den uns angehenden liturgischen Büchern zusammengestellt. Und zwar enthält das T r i o d i o n jene wechselnden Bestandteile für das b e w e g l i c h e Kirchenjahr vom Sonntag vor Septuagesimae, mit dem man sich auf die Fastenzeit vorzubereiten beginnt (vgl. unten Kap. V § 7), bis zum Karsamstag, und das P e n t e k o s t a r i o n die Fortsetzung bis zum Sonntag nach Pfingsten; die weitere Fortsetzung bis zum Beginn der nächsten Fastenzeit findet sich im Oktoechos (Ὀκτώηχος, auch Παρακλητική genannt), doch kommt dies Buch für uns nicht in Betracht, da es keine alttestamentlichen Lektionen enthält. Andrerseits enthalten die M e n ä e n und das A n t h o l o g i o n, das ein Auszug aus ihnen ist, eben jene wechselnden Bestandteile für die zwölf Monate des u n b e w e g l i c h e n Kirchenjahres von September bis August. Hier haben wir also eine ganz strenge Scheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Festen, während das von mir zugrunde gelegte Lektionar 308, das im ganzen ebenso schied, doch die beiden unbeweglichen Christfeste Weihnachten und Epiphanias nach alter Praxis am Anfange hat stehn lassen[3]. Demnach findet man

1) Dementsprechend hat auch jeder Tag doppelte neutestamentliche Lektionen, vgl. Gregory, der S. 343—364 die Lektionen für das bewegliche, S. 365—386 für das unbewegliche Jahr angibt.

2) Doch finden sich in den Venediger Ausgaben der Menäen auch die Heiligenlegenden.

3) Vgl. oben S. 31 und 42 f. Es gibt jedoch, wie ich S. 32 gezeigt habe, auch Lektionare, welche die Scheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Festen streng durchführen.

1) Weihnachten und Epiphanias in den Menäen des Dezember und Januar (und im Anthologion),
2) die Fastenzeit im Triodion,
3) die Pfingstzeit im Pentekostarion,
4) die unbeweglichen Feste in den Menäen der zwölf Monate von September bis August (und im Anthologion).

Da diese Werke in ihren Lektionen im großen und ganzen mit den Hss. des Lektionars übereinstimmen, ist es nicht nötig, hier nochmals alle Lektionen aufzuzählen. Ich kann mich darauf beschränken, die Unterschiede namhaft zu machen.

Benutzt sind folgende Ausgaben: Triodion Venedig 1636 und Rom 1879, Pentekostarion Ven. 1634 und Rom 1883, Menäen Ven. 1612—1648 [1]) und Rom 1888—1901, Anthologion Ven. 1630. Das Anthologion erwähne ich nur, wo es von den Menäen abweicht.

1) Weihnachten und Epiphanias (vgl. S. 32 f.).

Weihnachten und Epiphanias haben dieselben Lektionen wie im Lektionar, aber den eigentlichen Festtagen gehen vorbereitende Tage mit alttestamentlichen Lektionen vorauf:

Sonntag vor Weihnachten (Gedächtnis aller alttestamentlichen Väter):

α) Gen. 14_{14-20}^{1} ⎫
β) Deut. $1_{8-11,\ 15-17}^{1}$ ⎬ = Sonntag vor Pfingsten (s. oben S. 44).
γ) Deut. $10_{14-18,\ 20-21}$ ⎭

24. Dez. Tag vor Weihnachten (oder, wenn der 24. Dez. ein Samstag oder Sonntag ist, der vorhergehende Freitag):

ὥρα πρώτη : Mich. 5_{2-4}
" τρίτη : Bar. 3_{36}—4_{4}
" ἕκτη : Is. 7_{10-16}^{1}. $8_{1-4,\ 8^{2}-10}$
" ἐννάτη : Is. 9_{6-7}.

5. Jan. Tag vor Epiphanias (oder, wenn der 5. Jan. ein Samstag oder Sonntag ist, der vorhergehende Freitag):

ὥρα πρώτη : Is. 35
" τρίτη : Is. 1_{16-20}
" ἕκτη : Is. 12_{3-6}
" ἐννάτη : Is. 49_{8-15}.

Vor den großen Festen Weihnachten, Epiphanias und Ostern werden „große Horen" gehalten, aber immer nur an einem Wochentage (Montag bis Freitag), nie an einem Samstag oder Sonntag, also nicht am Karsamstag,

1) Ich benutzte zwei Exemplare der Göttinger Universitäts-Bibliothek. Das eine ist zusammengestellt aus Drucken der Jahre 1612. 1614. 1624—1626. 1628, das andere aus Drucken der Jahre 1624—1629. 1648.

sondern am Karfreitag, und ebenso am Freitag vor Weihnachten und Epiphanias, wenn der diesen Festen unmittelbar vorangehende Tag ein Samstag oder Sonntag ist. Die großen Horen sind Tagesdienst, sie werden gehalten morgens 6 Uhr (ὥρα πρώτη, Prim), 9 Uhr (ὥρα τρίτη, Terz), mittags 12 Uhr (ὥρα ἕκτη, Sext) und nachmittags 3 Uhr (ὥρα ἐννάτη, Non). Jede Hore wird durch den Gesang von drei ganzen Psalmen eingeleitet, später folgt jedesmal eine Propheten-, eine Apostel- und eine Evangelienlektion. Übrigens sind die in den großen Horen gelesenen Prophetenlektionen durchaus nichts Neues, sondern einfach aus den Lektionen für Weihnachten, Epiphanias, Gründonnerstag und Karfreitag wiederholt. — Die Lektionen für die großen Horen vor Epiphanias (aber nicht die übrigen) finden sich auch in der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275; die ersten drei sind dieselben wie im Menäum, aber für die ὥρα θ' ist nicht Is. 49_{8-15}, sondern Is. 55 vorgeschrieben; auch diese Lektion ist von Epiphanias herübergenommen.

2) Fastenzeit (vgl. S. 34—42).

Hier haben wir dieselben Tage wie im Lektionar. Es ist nur wenig zu bemerken:

Erste Fastenwoche, Mittwoch:

3. Lektion: Prov. 2 ganz statt 2_{1-21}[1].

Fünfte Fastenwoche, Dienstag:

1. Lektion: Is. $40_{18-31}{}^{1}$ = Sim. 272. 273. 805 (nicht Is. $40_{1-3.\,9-31}{}^{1}$ = 308).

Fünfte Fastenwoche, Mittwoch:

3. Lektion: In Prov. 15_{20}—16_{9} hat die Venediger Ausg. des Triodion ebenso wie das Lektionar die beiden Verse $16_{8.\,9}$ hebräischer Zählung am Schluß der Lektion, während die römische Ausg. sie ebenso stellt wie Swete.

Fünfte Fastenwoche, Donnerstag:

3. Lektion: Prov. $16_{17}{}^{2}$—$17_{17}{}^{1}$ statt $16_{17}{}^{2}{}_{-33}$.

Karwoche, Freitag:

ὥρα πρώτη: Zach. 11_{10-13} (= 272. 273 πρωΐ, s. oben S. 39)
„ τρίτη : Is. 50_{4-11}
„ ἕκτη : Is. 52_{13}—54_{1}
„ ἐννάτη: Ier. 11_{18}—$12_{5}{}^{1}$. $12_{9}{}^{2}{}_{-11}{}^{1}{}_{.\,14-15}$
ἑσπέρας: = Lektionar.

Karsamstag, ἑσπέρας:

1. Lektion: Gen. 1_{1-13} statt 1_{1-5}
6. Lektion: Exod. 13_{20}—15_{19} statt 13_{20}—15_{1}[2]
15. Lektion: Dan. 3_{1-56} statt 3_{1-51}.

Am Mittwoch der 1. Fastenwoche und am Donnerstag der 5. Fastenwoche verlängert das Triodion die Prov.-Lektionen, um genauen Anschluß an die folgenden Prov.-Lektionen, die mit 3_{1} resp. $17_{17}{}^{2}$ beginnen, herzustellen.

Ebenso verlängert es am Karsamstag die Dan.-Lektion, um sie an den mit 3 37 beginnenden Odenvortrag anzuschließen, wie dies ähnlich schon das Lektionar 273 getan hatte (s. oben S. 42 Z. 2 ff.). Auch nimmt das Triodion bei der Exod.-Lektion des Karsamstags die Ode 15 1b—19, die auch im Lektionar folgt, dort aber nicht zur Lektion gehört, zu dieser hinzu. Endlich verlängert es noch die Gen.-Lektion des Karsamstags, sodaß sie ebenso lang wird wie zu Weihnachten, Epiphanias und am Montag der 1. Fastenwoche | Dagegen hat das Triodion am Dienstag der 5. Fastenwoche denselben Is.-Text wie die meisten Hss. des Lektionars ohne die Erweiterung von 308 | Am Mittwoch der 5. Fastenwoche korrigiert erst die römische Ausg. des Triodion die Stellung der Verse nach der Sixtina. Auch sonst *korrigiert die römische Ausg. öfter nach der Sixtina*, z. B. läßt sie die oben S. 39 beim Mittwoch der Karwoche erwähnten Zusätze zu den beiden Abendlektionen fort, während die Venediger Ausg. sie ebenso hat wie die Hss. des Lektionars | Über die *großen Horen* am Karfreitag s. oben S. 54 f. Die für sie vorgeschriebenen Lektionen finden sich sämtlich auch im Lektionar am Gründonnerstag und Karfreitag, s. oben S. 39.

3) *Pfingstzeit* (vgl. S. 44 f.).

Das Pentekostarion stimmt ganz mit dem Lektionar überein. Die nur in Sim. vorkommenden Lektionen für den Vorabend des Pfingstmontags hat es nicht.

4) *Unbewegliche Feste* (vgl. S. 45 unten — 52).

Hier finden sich die meisten Unterschiede. Vor allem kommen, wenn man alles zusammenrechnet, 11 Tage, die ich durch einen vorgesetzten *Stern* kennzeichne, neu hinzu. Umgekehrt fehlen der 17. März und der 11. Mai (beide nur in 308 vorhanden). Das Erdbeben des 17. März wird im Menäum überhaupt nicht erwähnt. Am 11. Mai hat zwar auch das Menäum das Gedächtnis der γενέθλια τῆς Κωνσταντινουπόλεως, aber ohne größere Vorabendfeier mit alttestamentlichen Lektionen. Übrigens ist trotz der hinzukommenden Tage und anderer Unterschiede die Zahl der neu hinzukommenden Lektionen selbst gar nicht groß, da manche Lektionen sich einfach wiederholen.

Der Gegenstand der Feier der einzelnen Tage wird in den Menäen sachlich ebenso angegeben wie in den Lektionaren, nur in der Formulierung finden sich ähnliche Unterschiede wie schon zwischen den verschiedenen Lektionaren selbst. Ich führe die abweichenden Formulierungen nicht an. Nur wo ein Tag neu hinzukommt, gebe ich den Gegenstand der Feier an, jedoch nicht wörtlich nach den Ausgaben, sondern in verkürzter Fassung.

1. September:

α) Is. 61_{1-10^1}
β) Lev. 26_{3-5} etc. } = 308 (nicht = 273).

11. Oktober (aber nur wenn dieser Tag ein Sonntag ist, sonst am folgenden Sonntag):

α) Gen. 14_{14-20^1}
β) Deut. $1_{8-11.\,15-17^1}$
γ) Deut. $10_{14-18.\,20-21}$ } = Sonntag vor Pfingsten (statt Exod. $25_{1.\,8-21}$. Reg. III 6_{20-21}. Ez. 40_{1-2}. $41_{1^1.\,16^2-25^1}$).

26. Oktober:

α) zu Is. $63_{15}-64_{5^1}$ ist noch 64_{8-9} hinzugefügt
γ) Sap. 3_{1-9} statt Ier. $3_{22-24^1.\,25}$. 4_{8}. $5_{3.\,4^2.\,22}$.

8. November:

γ) Anthol.: Is. 14_{7-20^1} statt Dan. 10 (aber Men. = Lektionar).

***5. Dezember**, Σάββα τοῦ ἡγιασμένου:

α) Sap. 3_{1-9}
β) Sap. $5_{15}-6_{3^1}$
γ) Sap. 4_{7-15}.

***6. Dezember**, Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας τοῦ θαυματουργοῦ:

α) Prov. 10_{7^1} etc. = 1. Lektion des 13. Nov.
β) Prov. $10_{31}-11_{12}$
γ) Sap. 4_{7-15}.

***11. Januar**, Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου
***17. Januar**, Ἀντωνίου τοῦ μεγάλου
***20. Januar**, Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου } = Men. 5. Dez.

25. Januar:

α) Prov. 10_{7^1} etc. = 1. Lektion des 13. Nov. (statt Ier. $1_{4-6.\,9^2.\,7^2.\,8^2}$).

Folglich sind im Men. die 1. und 3. Lektion des 25. Jan. mit den beiden ersten Lektionen des 13. Nov. identisch, aber die 2. Lektion des 25. Jan. (Sap. 4_{7-15}) findet sich am 13. Nov. nicht. Trotzdem verweist das Anthol. für alle drei Lektionen des 25. Jan. auf den 13. Nov.

27. Januar:

γ) Prov. 10_{31^1} etc. = 2. Lektion des 13. Nov. (statt Sap. $4_{7.\,16^1.\,17^1.\,19^2}-5_{7}$).

***30. Januar**, τῶν ἁγίων τριῶν ἱεραρχῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου:

α) Deut. $1_{8-11.\,15-17^1}$
β) Deut. $10_{14-18.\,20-21}$
γ) Sap. 3_{1-9}.

Dies Fest der drei Hierarchen wurde nach Nilles I, S. 87 im Jahre 1081 oder 1084 eingeführt. Aber das genaue Datum steht nicht fest. Möglicherweise gehört das Fest schon dem X. Jahrh. an, s. Chr. Baur, S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire (1907), S. 25 f., besonders S. 25 Anm. 2.

2. **Februar**:

α) Exod. 12_{31}—13_{3}^{1} etc. = 308 (nicht = Sim.)
β) Is. 6_{1-12} (gegen Sim. und 308)
γ) Is. 19_{1} etc. = 308 zweite Lektion (nicht = Sim.)

17. **März** (nur in 308 vorhanden) fehlt.

25. **März**:

α) Gen. 28_{10-17}
β) Ez. 43_{27}—44_{4}^{1} } = 8. Sept.
γ) Prov. 9_{1-11}

Die erste Lektion kommt in den Lektionar-Hss. am 25. März nicht vor, die zweite findet sich in 273 als dritte, die dritte findet sich in 308 ebenso.

*26. **März**, ἡ σύναξις τοῦ ἀρχιστρατήγου Γαβριήλ:

α) Exod. 3_{1}^{2}—$_{8}^{1}$ } = Lektionar 25. März
β) Prov. 8_{22-30}

Eine dritte Lektion fehlt.

*23. **April**, τοῦ μεγαλομάρτυρος καὶ τροπαιοφόρου Γεωργίου:

α) Is. 43_{9-14}^{1}
β) Sap. 3_{1-9}
γ) Sap. 5_{15}—6_{3}^{1}.

11. **Mai** (nur in 308 vorhanden) fehlt.

*21. **Mai**, Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης:

α) Reg. III 8_{22-23}^{1}. $_{27}^{2}$—$_{30}$
β) Is. 61_{10}^{2}—62_{5}
γ) Is. 60_{1-16}.

24. **Juni**: s. unten 29. Aug.

20. **Juli** nach dem Anthol.:

α) Reg. III 17_{1-7} } Verkürzung der
β) Reg. III $18_{41-42.45}$. 19_{1}^{1}. $_{2-4}^{1}$. $_{5-8}$ } sonst überlieferten
γ) Reg. IV $2_{2.6}^{2}$—$_{14}$ } Lektionen.

*25. **Juli**, κοίμησις τῆς ἁγίας Ἄννης:

Nur das Venediger Men. hat Lektionen und zwar dieselben wie am 5. Dez. (Men.), jedoch die beiden ersten in umgekehrter Reihenfolge.

*27. **Juli**, τοῦ μεγαλομάρτυρος καὶ ἰαματικοῦ Παντελεήμονος: = Menäum 23. April.

29. August:

α) zwischen Is. 40_{1-3} und $_{9}^{1}$ ist noch $_{4.5}^{\dagger}$ hinzugefügt

γ) Sap. $4_{7.16^1.17^1}$. 4_{19}^{2}—5_{7}, also die erste der beiden Lektionen, welche 308 zur Wahl stellt.

Is. $40_{1-3}.9^1$ etc. kam schon am 24. Juni vor; dort stimmen das Venediger Men. und das Anthol. mit dem Lektionar überein, während das römische Men. auch dort $_{4.5}^{\dagger}$ hinzufügt.

Außerdem ist noch zu erwähnen: 1) Nur das römische Men. verlängert die Lektionen aus Ioh. I 3—5 am 8. Mai (aber nicht am 26. September) so, daß sie genau aneinander anschließen, vgl. über ähnliche Verlängerungen oben S. 55 Z. 3 v. u.—S. 56 Z. 3 v. o. 2) Am 16. Juli sind zu den Vätern des 4. ökumenischen Konzils die Väter des 1.—3., 5. und 6. Konzils hinzugefügt, verraten sich aber schon durch ihre Stellung hinter den Vätern des 4. Konzils als sekundär. Das Fest selbst erscheint im Venediger Men. und im Anthol. wie im Lektionar beim 16. Juli, jedoch bloß als Anhang mit der Bemerkung, daß es am 16. Juli nur dann gefeiert wird, wenn er auf einen Sonntag fällt, sonst dagegen an dem Sonntag, welcher in die Zeit vom 13.—19. Juli fällt[1]), d. h. an demjenigen vorangehenden oder folgenden Sonntag, welcher dem 16. Juli zeitlich am nächsten steht. Hieraus hat das römische Men. die Konsequenz gezogen und das Fest dem 13. Juli angehängt, da es schon an diesem Tage gefeiert werden kann.

Kap. III. Alttestamentliche Lektionen in Jerusalem.

Anton Baumstark hat in seinem Aufsatz über das Alter der Peregrinatio Aetheriae im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 62—64, wie auch in früheren Schriften (s. ebenda S. 62 Anm. 4), nachdrücklich auf das laut Überschrift[2]) aus Jerusalem stammende altarmenische Lektionar, dessen Inhalt F. C. Conybeare, Rituale Armenorum (1905), S. 516—527 angegeben hat[3]), „als denkbar authentischste Quelle zur Kenntnis der stadthierosolymitanischen Liturgie des späteren 5. Jahrhunderts" hingewiesen. Derselbe hat ebenda S. 64 das von A. S. Lewis in Studia

1) Nur das Venediger Men. hat diese genaue Angabe. Das Anthol. sagt ungenau: τῇ πρώτῃ ἐρχομένῃ κυριακῇ.

2) „A record of the assemblies which are held in Jerusalem" etc. (Conybeare S. 516).

3) Conybeare gibt die Kapitel und Verse (ohne Rücksicht darauf, ob die Verse vollständig oder unvollständig vorhanden sind) nach der Revised English Version an. Ich habe diese Zitate nach Swete umgearbeitet. — Auf S. 507—516 handelt Conybeare über die Bezeugung und Überlieferung des Lektionars, das schon um 700 n. Chr. einen armenischen Kommentator gefunden hat.

Sinaitica 6 (1897, dazu ein Supplement 1907) herausgegebene syropalästinische Lektionar, welches gleichfalls auf jerusalemische Tradition zurückgeht, als Parallele herangezogen. Dazu kommt noch das bereits oben S. 40—42 dreimal zitierte Jerusalemer Typikon für die beiden Wochen vom Palmsonntag bis zum Samstag nach Ostern, welches A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 (Petersb. 1894), S. 1—254 aus einer griechischen Hs. vom J. 1122 herausgegeben hat [1]).

Diese drei Quellen gewähren uns einen interessanten Einblick in ein von dem bisher vorgeführten stark abweichendes Lektionssystem, welches lange neben jenem existiert und, wenn auch gewiß im wesentlichen stets auf Jerusalem und Palästina beschränkt, doch durch die armenische Übersetzung einen Einfluß auf eine räumlich weit entfernte Kirche ausgeübt hat. Dies System ist zweifellos sehr alt; gegen die von Baumstark gegebene Datierung wird sich kaum etwas einwenden lassen. Schon deshalb ist es wichtig. Aber besonders wichtig wird es für uns als Vergleichungsobjekt: Züge, die sich in diesem System ebenso finden wie in dem bisher vorgeführten, haben allen Anspruch darauf, für noch älter als die zweite Hälfte des V. Jahrh. gehalten zu werden. Daher gebe ich eine vollständige Übersicht auch über die alttestamentlichen Lektionen dieses Systems [2]).

Hierbei lege ich das altarmenische Lektionar zugrunde und stelle das meist unvollständigere syropalästinische Lektionar und das nur für die Karwoche in Betracht kommende griechische Typikon daneben. Die Inhaltsangabe des armenischen Lektionars beruht auf zwei Hss. (VIII./IX. und XIV. Jahrh.) und einem Kommentar aus der Zeit um 700 n. Chr. [3]); Lücken der älteren Hs., die aus der

1) Papadopulos-Kerameus gibt dem Werke, dessen Anfang verloren gegangen ist, den Titel Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας. Ich behalte den mehrdeutigen Ausdruck „Typikon“ (vgl. Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.[2] [1897] § 137) bei, bemerke aber, daß es mit dem gewöhnlich unter dem Namen Typikon gedruckten Werke (vgl. oben S. 53) nichts zu schaffen hat. Das „Jerusalemer Typikon“ gibt wie das Triodion und Pentekostarion eine vollständige Anweisung für den Gottesdienst der beiden Wochen; nur die Lektionen sind nicht ganz ausgeschrieben, sondern es ist bloß ihr Anfang und Schluß angegeben. In den Untertiteln wird diese Anweisung als τάξις (S. 99. 161) oder ἀκολουθία (S. 32. 147. 156. 189) oder τάξις καὶ ἀκολουθία (S. 108. 116) bezeichnet. Vgl. übrigens zu jener Verwendung des Ausdrucks „Typikon“ Th. Schermann im Katholik 92 (1912), S. 249: „Die zweite Gattung von Hss. sind die Typiken, in welchen nur Titel und Abschnitte der Bücher, die zur Verlesung kommen sollen, angegeben sind (ev. das Inzipit und Explizit)“.

2) Die in denselben Werken vorkommenden neutestamentlichen Lektionen lasse ich unberücksichtigt.

3) Als Zeit des Kommentars gibt Conybeare auf derselben Seite 508 zuerst „about A. D. 690“, dann „early in the eighth century“ an. Der Verfasser des Kommentars wurde nach S. 515 Z. 1 f. im Jahre 684 zum Bischof geweiht und starb um 714.

jüngeren ergänzt sind, zeige ich im Anschluß an Conybeare durch Winkelklammern ⟨⟩ an[1]); *Kursivdruck* bedeutet, daß auch der Kommentar die betreffende Lektion bezeugt. Bei den Lektionen des syropalästinischen Lektionars gebe ich in runden Klammern die Nummern an, mit welchen die Herausgeberin die Lektionen durchgezählt hat; syropalästinische Lektionen, die in den armenischen Lektionen desselben Tages keine Parallele haben, stelle ich an den Schluß des betreffenden Tages. Beim griechischen Typikon zitiere ich in runden Klammern die Seitenzahlen der Ausgabe von Papadopulos-Kerameus.

Vorabend von Epiphanias.

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.
Gen. 1_1—3_{20}	Gen. 1—3 (Nr. 60)
Is. 7_{10-15}	Is. 7_{10-16} (Nr. 24)
Exod. 14_{24}—15_{22}[2])	
Mich. 5_{2-8}	Mich. 5_{2-5} (Nr. 25)
Prov. 1_{1-9}	Prov. 1_{1-9} (Nr. 26)
⟨*Is.* 9_{5-7}⟩	Is. 8_9—11 (Nr. 27)
⟨*Is.* 11_{1-9}⟩	Is. 12 (Nr. 35)
Is. 35_{4-8}	
⟨*Is.* 40_{10-17}⟩	
Is. 42_{1-7}	
Dan. 3_{1-90}	
	Ion. (Nr. 88)

Nach dem armen. Lekt. fand der Gottesdienst am 5. Januar „in the Shepherd's hut" statt und begann nachmittags 3 Uhr („at the ninth hour"). Das syropal. Lekt. hat in der Regel keine solchen Angaben | Im syropal. Lekt. steht Gen. 1—3 (Nr. 60) beim Montag der Karwoche, jedoch mit der Angabe, daß dieselbe Lektion am Karsamstag[3]), zu Weihnachten und „am Tage der Weihe des Taufwassers" gelesen wird. Ebenda erscheint Is. 12 (Nr. 35), getrennt von den Epiphaniaslektionen (Nr. 24—27), mit der Angabe „für die Weihe des Wassers"; daß auch hier das Taufwasser gemeint ist, folgt schon aus der sich anschließenden neutestamentlichen Lektion Cor. I 10_{1-4} (2 ἐβαπτίσαντο). Die Wasserweihe findet in der Epiphaniasvigil statt, s. oben S. 33 | Das Buch Ionas (Nr. 88) steht im syropal. Lekt. beim

1) Die von Conybeare in den Anmerkungen mitgeteilten Überschüsse der jüngeren Hs. lasse ich unberücksichtigt, da sie zweifellos nicht dem aus Jerusalem übernommenen Lektionar angehören, sondern erst später in Armenien hinzugefügt sind. Vgl. unten S. 66 (Pfingsten) und Kap. V § 11 letzte Anmerkung.

2) Dies heißt wohl „bis 15_{22} exclusive", vgl. den Karsamstag, wo Conybeare „Exod. 14_{24}—15_{21}" angibt. Ähnliche Ungenauigkeiten scheinen auch sonst vorzukommen.

3) Der Karsamstag steht in der Überschrift voran, aber nach der Anordnung des Lektionars steht die Lektion in Wirklichkeit beim Montag der Karwoche.

Karsamstag mit der Angabe „für die Vigilie von Epiphanias (ܕܢܚܐ = θεοφάνια) und Ostern“.

Neben Epiphanias hat das syropal. Lekt. noch zwei andere Feste:

Weihnachten und Kalendae (ܩܠܢܕ).

Doch ist die Anordnung so verwirrt, daß man schon daraus auf Überarbeitung schließen kann: Nr 23 Vorabend von Weihnachten, 24—27 Vorabend von Epiphanias, 28. 29 Weihnachten, 30—33 Kalendae, 34 Vorabend der Kalendae, 35. 36 Wasserweihe (in der Epiphaniasvigil). Unter den Kalendae kann man nach dem ganzen Zusammenhange des Lektionars wohl nur die Kalendae des Januar, also unser Neujahr, verstehen; allerdings ist ihre Anzeichnung auffällig, weil das griechische Jahr sonst mit dem September beginnt. An alttestamentlichen Lektionen kommt für den Vorabend von Weihnachten nur Gen. 1—3 vor (Nr. 60, vgl. oben), für die Kalendae die vier Lektionen Is. 43_{15-21}. 35_{1-10}. 40_{1-8}. 44_{2-7} (Nr. 30—33).

Quadragesima.

Für die Quadragesima gibt das armen. Lekt. zunächst 19 Lektionen für die Taufkandidaten. Es sind, wie Conybeare S. 518 Anm. e bemerkt, die Schrifttexte, an welche Cyrill von Jerusalem um die Mitte des IV. Jahrh. seine berühmten Katechesen angeknüpft hatte. Die Katechesen wurden offenbar alljährlich in der Quadragesima den Katechumenen, welche in der Ostervigil die Taufe empfangen sollten, vorgelesen und dabei jene Schrifttexte vorausgeschickt. Alt- und neutestamentliche Stücke wechseln ab; die alttestamentlichen sind Nr. 1) *Is.* 1_{16-20}, 2) *Ez.* 18_{20-23}, 6) Is. 45_{17-25}, 8) Ier. 39_{19-44}, 9) Iob 38_{2}—39, 12) Is. 7_{11}—8_{10}, 13) Is. 53_{1}—54_{5}, 15) Dan. 7_{13-27}, 18) Ez. 37_{1-14}.

Dann folgen die Lektionen für die Gemeindegottesdienste:

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.
Erste Woche:	
Mi. *Exod.* 1_{1}—2_{10}	
Ioel 1_{14-20}	Ioel 1_{14}—2_{11} (Nr. 38)
Fr. *Deut.* 6_{4}—7_{10}	
Iob 6_{2}—7_{13}	
Is. 40_{1-8}	
Zweite Woche:	
Mo. Reg. I 1_{1-22}	
Prov. 1_{2-33}	
Ier. 1_{1-10}	
Di. *Reg. I* 1_{23}—2_{20}	
Prov. 2_{1}—3_{10}	
Ier. 1_{11}—2_{3}	

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.
Mi. *Exod.* 2_{11-22}	
Ioel 2_{1-11}	
Mich. 4_{1-7}	
Do. *Reg. I* 3_{21}—4_{18}	
Prov. 3_{11}—4_{13}	
Ier. 2_{31}—3_{16}	
Fr. *Deut.* 7_{11}—8_{1}	
Iob 9_{2}—10_{2}	
Is. 40_{9-17}	
	Ioel 2_{12-20} (Nr. 40)
Dritte Woche:	
Mi. *Exod.* 2_{23}—⟨3_{15}⟩	
Ioel ⟨2_{21}⟩—$_{32}$	
Fr. *Deut.* 8_{11}—9_{10}	
Iob 12_{1}—13_{6}	
Is. 42_{1-8}	Is. 42_{17}—43_{14} (Nr. 42)
	Ioel 2_{21-27} (Nr. 43)
Vierte Woche:	
Mi. *Exod.* 3_{16-22}	
Ioel 3_{1-8}	
Fr. *Deut.* 9_{11-24}	Deut. 10_{12}—11_{28} (Nr. 45)
Iob 16_{2}—17	Iob 16. 17 (Nr. 46)
Is. 43_{22}—44_{8}	Is. 42_{5-10} (Nr. 47)
Fünfte Woche:	
Mi. *Exod.* 4_{1-21}	Exod. 8 (von wo an?) —9 (Nr. 49)
Ioel 3_{9-21}	Ioel 3_{9-21} (Nr. 50)
Fr. *Deut.* 10_{1-11}	
Iob 19_{2-29}	
Is. 45_{1-13}	
Sechste Woche:	
Mi. *Exod.* 4_{21}—5_{3}	Exod. 10. 11 (Nr. 51)
Zach. 9_{9-16}	Zach. 9_{9-15} (Nr. 52)
Fr. *Deut.* 11_{10-25}	Deut. 12_{28}—14_{2} (Nr. 53)
Iob 21	Iob 21 (Nr. 54)
Is. 46_{3}—47_{4}	Is. 43_{10-21} (Nr. 55)

Nach dem armen. Lekt. fanden alle Mittwochs- und Freitagsgottesdienste in der Sionskirche („in holy Sion") statt (dieselbe Angabe [ܨܗܝܘܢ] hat das syropal. Lekt. beim Mittwoch und Freitag der 6. Woche), dagegen fand der Gottesdienst am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche in der Auferstehungskirche („in the holy Anastasis") statt. Alle Gottesdienste

begannen nachmittags 4 Uhr („at the tenth hour") | Im syropal. Lekt. fehlt infolge des Ausfalls zweier Blätter der Anfang und damit zugleich die Überschrift der Mittwochslektionen der 5. Woche; die erste der beiden Lektionen beginnt jetzt mit Exod. 8_{22}^{1}. Infolge der Lücke läßt sich nicht bestimmen, ob diese Lektionen wirklich zum Mittwoch oder etwa zum Freitag der 5. Woche gehören; ich habe sie zum Mittwoch gestellt, weil sie den Mittwochslektionen des armen. Lekt. einigermaßen, den Freitagslektionen gar nicht entsprechen.

Karwoche.

	Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.	Griech. Typikon
Mo.	*Gen.* 1_{1}—3_{20}	Gen. 1—3 (Nr. 60)	Gen. 1_{1-13} (S. 40)
			Prov. 1_{20-33} (S. 40)
			Is. 5_{1-7} (S. 40)
			Ez. 1_{1-20} (S. 42)
			Exod. 1_{1-20} (S. 43)
			Iob 1_{1-12} (S. 43)
			Gen. 2_{4-19} (S. 46)[1]
	Prov. 1_{1-9}	Prov. 1_{1-9} (Nr. 61)	Is. 40_{1-9} (S. 46)
	Is. 40_{1-8}	Is. 40_{1-8} (Nr. 62)	Prov. 1_{1-20} (S. 46)
Di.			Exod. $19_{10-19^{1}}$ (S. 58)
			Prov. 2_{13-21} (S. 58)
			Os. $4_{1-6^{1}}$ (S. 58)
			Ez. 1_{21}—2_{1}^{1} (S. 60)
			Exod. 2_{5-10} (S. 60)
			Iob 1_{13-22} (S. 60 f.)
	Gen. 6_{9}—9_{17}	Gen. 6_{9}—9_{16} (Nr. 63)	Gen. 7_{6}—8_{21}^{1} (S. 63)
	Prov. 9_{1-11}	Prov. 9_{1-11} (Nr. 64)	Prov. 9_{1-11} (S. 63)
	Is. 40_{9-17}	Is. 40_{9-17} (Nr. 65)	Is. 40_{9-17} (S. 63)
Mi.			Prov. 3_{27-34} (S. 74)
			Os. 5_{13}^{2}—6_{3} (S. 74)
			Ez. 2_{3}—3_{3} (S. 76)
			Exod. 2_{11-22} (S. 77)
			Iob 2_{1-10} (S. 77)
	Gen. 18_{1}—19_{30}	Gen. 18_{1}—19_{30} (Nr. 66)	Gen. 18_{1}—19_{30} (S. 78)
	Prov. 1_{10-19}	Prov. 1_{10-19} (Nr. 67)	Prov. 1_{10-19} (S. 78)
	Zach. 11_{11-14}	Zach. $11_{11^{2}-14}$ (Nr. 68)	Zach. $11_{11^{2}-14}$ (S. 80)
Do.	*Gen.* 22_{1}—(18)	Gen. 22_{1-19} (Nr. 69)	Gen. $22_{1^{2}-19}$ (S. 94)
			Ier. 11_{18}—12_{15} (S. 95)[2]
			Exod. 19_{10-19} (S. 97)
			Iob $38_{1^{2}}$—42_{5} (S. 97 f.)[2]
			Is. 50_{4-11} (S. 98)

1) Vgl. die erste Lektion dieses Tages im armen. und syropal. Lektionar.

2) In Wirklichkeit werden diese Lektionen nur aus Ier. 11_{18}—12_{5}^{1}. 12_{9}^{2}—11^{1}. 14—15 und Iob 38_{1}^{2}—21. 42_{1}—5 bestanden haben, vgl. oben S. 39. Das Typikon gibt stets nur den Anfang und Schluß der Lektionen an.

	Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.	Griech. Typikon
			Exod. 30_{22-38} (S. 100)
			Reg. I 16_{1-13^2} (S. 100)
	⟨Is. 61_{1-6}⟩	Is. 61_{1-11} (Nr. 70)	Is. 61_{1-6} (S. 100 f.)
			Cant. 1_{2-4^1} (S. 101)
Fr.	*Zach.* 11_{11-14}	Zach. 11_{11^2-14} (Nr. 72)	Zach. 11_{10-13} (S. 146)
			Zach. 13_{6-9} (S. 148)
	Is. 3_{9-15}	Is. 3_{9^2-15} (Nr. 74)	Is. 3_{9^2-15} (S. 148 f.)
	Is. 50_{4-9}	Is. 50_{4-9^1} (Nr. 76)	Is. 50_{4-9^1} (S. 150)
	Am. 8_{9-12}	Am. 8_{9-12} (Nr. 78)	Am. 8_{9-12} (S. 150 Z. 24—26)
	Is. 52_{13}—53 [1])	Is. 52_{13}—53 (Nr. 80)	Is. 52_{13}—53 (S. 152)
	⟨*Is.* 63_{1-3}⟩	Is. 63_{1-7^1} (Nr. 82)	Is. 63_{1-6} (S. 152)
	Ier. 11_{18-21} [1])	Ier. 11_{18-20} (Nr. 84)	Ier. 11_{18-23} (S. 154)
	Zach. ⟨14_6⟩$_{-11}$		Zach. $14_{5^2-12^1}$ (S. 154)
			Exod. 33_{11-23} (S. 158)
			Iob 42_{12-17c} (S. 158)
			Is. 52_{13}—53 (S. 159)
Sa.	*Gen.* 1—3	Gen. 1—3 (Nr. 60)	Ez. 37_{1-14} (S. 177)
			Gen. 1_{1-5} (S. 182)
	Gen. 22_{1-18}		Is. 60_{1-16} (S. 182)
	Exod. 12_{1-24}		Exod. 12_{1-11} (S. 182)
	Ion.	Ion. (Nr. 88)	Ion. (S. 182)
			Ios. 5_{10-15} (S. 182)
	Exod. 14_{24}—15_{21}		Exod. 13_{20}—15_{19} (S. 182 f.)
	Is. 60_{1-13}	Is. 60 (Nr. 87)	Soph. 3_{8-15} (S. 183)
	Iob 38_{1-28}		Reg. III 17_{8-24} (S. 183)
			Is. 61_{10^2}—62_5 (S. 183)
	Reg. IV 2_{1-22}		Gen. 22_{1^2-18} (S. 183)
	Ier. 38_{31-34}		Is. 61_{1-10^1} (S. 183)
	Ios. 1_{1-9}		Reg. IV 4_{8-37} (S. 183)
			Is. 63_{11^2}—64_{5^1} (S. 183)
	Ez. 37_{1-14}		Ier. 38_{31-34} (S. 183)
	Dan. 3_{1-90}		Dan. 3_{1-7} (S. 183)

Nach dem armen. Lekt. fanden die Gottesdienste, in welchen die alttestamentlichen Lektionen gelesen wurden[2]), am Montag, Mittwoch und Donnerstag „in the holy shrine of the city" statt, am Freitag „in holy Golgotha" (vgl. aber unten Anm. 1), am Samstag in der Auferstehungskirche. Beim Dienstag nennt die ältere armenische Hs. keinen Ort; die jüngere hat „auf dem Ölberg" (vgl. Typikon S. 60 Z. 18: Dienstag Nachm.

1) Die beiden Lektionen *Is.* 52_{13}—53 und *Ier.* 11_{18-21} kommen an demselben Tage nochmals vor, nur etwas verkürzt und in umgekehrter Reihenfolge: *Ier.* 11_{18-20}. *Is.* 53 (Conybeare S. 522 Z. 12 f.). Davor steht die Anweisung: „And then they go up into the church at the tenth hour". Es handelt sich also um einen zweiten Gottesdienst an anderer Stätte, denn die oben im Text angeführten Lektionen werden „in holy Golgotha" gelesen.

2) Daneben kommen Gottesdienste an anderen Stätten ohne alttestamentliche Lektionen vor. Diese lasse ich unberücksichtigt.

8 Uhr εἰς τὸ ἅγιον ὄρος τῶν Ἐλαιῶν). Der Gottesdienst begann am Dienstag, Mittwoch und wohl auch am Montag, wo die Zeitangabe fehlt, wie in der Quadragesima nachmittags 4 Uhr („at the tenth hour"), am Donnerstag aber schon um 1 Uhr („at the seventh[1]) hour"; dieselbe Angabe auch im syropal. Lekt.) und am Freitag mittags („at the sixth hour"; ein zweiter Gottesdienst an anderer Stätte begann nachmittags 4 Uhr, s. oben S. 65 Anm. 1). Am Samstag begann der Gottesdienst abends („at eventide") und wurde mit dem Anzünden der Lichter eröffnet; die alttestamentlichen Lektionen dauerten bis Mitternacht, dann folgten je eine Lektion aus dem Apostel (Cor. I 15_{1-11}) und dem Evangelium (Matth. 28) und die Darbringung des eucharistischen Opfers. Sonst ist noch zu bemerken, daß die alttestamentlichen Lektionen am Donnerstag nach ausdrücklicher Angabe in der Katechumenenmesse gelesen wurden; die sich anschließende Messe der Gläubigen hatte vor der Darbringung des Opfers nur neutestamentliche Lektionen (Cor. I 11_{23-32}. Matth. 26_{20-29}). Übrigens sind der Gründonnerstag und der Karsamstag die beiden einzigen Tage im ganzen Lektionar, an welchen eine Darbringung des Opfers erwähnt wird | Im Typikon stimmen die in Petit gesetzten Lektionen mit denjenigen der gewöhnlichen Lektionare, wie wir sie in Kap. I kennen gelernt haben, überein und werden auch zu denselben Zeiten gelesen, z. B. am Montag Ez. 1_{1-20} πρωί, Exod. 1_{1-20} und Iob 1_{1-12} ἑσπέρας. Die diesen vorangehenden Lektionen werden vor ihnen morgens, die ihnen folgenden nach ihnen abends gelesen. Die Stätte des Gottesdienstes wechselt, z. B. S. 41 Z. 2 εἰς τὸ ἅγιον Κρανίον, S. 43 Z. 8 ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου.

Pfingsten

hat nur im syropal. Lekt. und in der jüngeren Hs. des armen. Lekt., welche eine in Armenien erfolgte Überarbeitung des Lektionars enthält (vgl. oben S. 61 Anm. 1), alttestamentliche Lektionen und zwar, was allein schon gegen die Ursprünglichkeit beweist, für den Festtag selbst, nicht für den Vorabend. Es sind im syropal. Lekt.: Is. 25. Ioel 2_{28}—3_8 (Nr. 93. 94), in der armen. Hs.: Prov. 11_{30}—12_4. Zach. 2_{10-13}. Is. 52_{7-10} (Conybeare S. 525 Anm. e).

Gedächtnistage.

Nur das armen. Lekt. hat folgende Gedächtnistage, deren Bezeichnung ich zur Sicherheit mit Conybeares eigenen Worten gebe:

1. Mai: Commemoration of Jeremiah the prophet in Anathoth: Ier. 1_{1-10}. Ier. 45

27. Juni: Deposition (lit. laying down) of Zechariah the prophet: Zach. 3_7—⟨4_9⟩

14. Juni (so; in der jüngeren Hs. fehlend): of Elisha the prophet: Reg. IV 13_{14-21}

---

1) Die jüngere Hs. setzt dafür „sixth" ein, wie sie überhaupt die Zeitangaben öfters ändert.

2. Juli: of the Tabernacle which was in Kirjath-jearim: Reg. I 6_{18}—7_2 [1]). Reg. II [2]) 6_{12-19}

6. Juli: Deposition of Isaiah the prophet: Is. 6_{1-10}

1. August (dies Datum ist im Lekt. selbst als allgemein bekannt nicht angegeben): Martyrdom of Eleazar: Mac. II 6_{18}—7_{41}

15. August: Day of Mariam Theotokos (Gottesdienst at the third milestone of Bethlehem): Is. 7_{10-15}

25. Dezember: of David and Jacobus [3]) (Gottesdienst in holy Sion): Reg. II 5_{1-10}.

Kap. IV. Alttestamentliche Fastenlektionen bei den Kopten.

Unter den koptischen (bohairischen) Hss. der Göttinger Universitäts-Bibliothek befinden sich zwei früher als Cod. orient. 125, 15 und 125, 9, jetzt als Kopt. 8 und 4 [4]) bezeichnete Bände, die von denselben Händen geschrieben sind, unmittelbar aneinander anschließen und zusammen ein Lektionar für die Fastenzeit vom Beginn des dreitägigen Ninivefastens bis zum Palmsonntag enthalten [5]). P. de Lagarde hat im ersten Hefte seiner Orientalia (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött. 24 [1879]), S. 39—43 und 12—16 den Inhalt der beiden Bände vollständig angegeben. Leider sind sie sehr jung, ja viele Blätter sind erst vor kaum hundert Jahren zur Ergänzung der Lücken hinzugefügt. Trotzdem lohnt es sich wohl, auch aus diesem Lektionssystem die alttestamentlichen Lektionen auszuheben [6]). Dabei unterscheide ich die ganz jungen

1) Conybeare: 6_{18}—7_2. Aber Kap. 6 hat nur 21 Verse, also muß ein Druckfehler vorliegen. Auch der Beginn mit 6_{18} könnte verdächtig scheinen, aber die Lektion wird nicht mit dem vollen Verse beginnen, sondern mit einem Exzerpt daraus.

2) Conybeare hat „IV" statt „II". Das ist sicher falsch, da nur II 6_{12-19} zur Festfeier paßt.

3) Gemeint ist Jacobus der Bruder des Herrn, s. den armenischen Kalender bei Conybeare S. 532.

4) Verzeichniß der Hss. im preußischen Staate. I: Hannover. 3: Göttingen. Bd. 3 (1894), S. 391 f. und 390.

5) Die beiden Bände sind jetzt so geteilt, daß der erste (Kopt. 8) noch den Anfang des Freitags der 4. Woche des großen Fastens enthält, und der zweite (Kopt. 4) mit der Fortsetzung desselben Tages beginnt. Aber diese Teilung rührt erst von dem vor etwa 100 Jahren lebenden Ergänzer der defekten Hs. her und ist von ihm nur deshalb eingeführt, weil er die beiden Bände möglichst gleich dick machen wollte (225 und 226 Blätter). Auf eine sinngemäßere Teilung weist die ältere koptische Foliierung (s. Lagarde, Orientalia I, S. 38 und 12) hin. Sie setzt auf Bl. 186 des ersten Bandes mit ⲃ̄ neu ein (ⲁ fehlt, da Bl. 185 vom Ergänzer herrührt) und läuft vom ersten Bande, der mit ⲙⲉ schließt, in den zweiten Band, der mit ⲙⲋ beginnt, hinüber. Nach dieser Foliierung sollte der erste Band bis zum Schluß der 3. Woche des großen Fastens gehn und der zweite mit der 4. Woche beginnen.

6) Die daneben stehenden neutestam. Lektionen bleiben unberücksichtigt.

Ergänzungen (Kopt. 8 Bl. 1—16. 68—71. 96. 97. 107. 167—185. 202—204. 210; Kopt. 4 Bl. 9—29. 32—35. 57—77. 103—226) von den älteren Bestandteilen durch Petitsatz. — Alle Lektionen werden morgens gelesen, nur die allererste am Vorabend des Ninivefastens.

Ninivefasten:
1. Tag Ion. 1_{1}—2_{1}
2. Tag Ion. 2_{2-11}
3. Tag Ion. 3. 4. (nur der Anfang gehört noch der Ergänzung an)

1. Woche des großen Fastens:
Mo. Anfang der Geschichte Moses, frei nach Exod. erzählt
Is. 1_{2-18}
Di. Is. 1_{19}—2_{3}^{1}
Zach. 8_{7-13}
Mi. Is. 2_{3}^{2}—$_{11}^{1}$
Ioel 2_{12-26}
Do. Is. 2_{11}^{2}—$_{21}$
Zach. 8_{19-23}
Fr. Deut. 6_{3}^{2}—7
Is. 3_{1-14}^{1}

2. Fastenwoche:
Mo. Exod. 3_{6-14}
Is. 4_{2}—5_{7}^{1}
Di. Iob 19_{2-26}
Is. 5_{7}^{2}—$_{16}$
Mi. Exod. 2_{11-20}
Is. 5_{17-25}
Do. Deut. 5_{15-22}
Is. 6_{1-12}
Fr. Deut. 8_{1}—9_{4} (Anfang ergänzt)
Reg. I 17_{18-34}. 18_{6-9}
Is. 7_{1-14}^{1}
Iob 11

3. Fastenwoche:
Mo. Prov. 1_{20-33}
Is. 8_{12}—9_{7}
Di. Prov. 2_{1-15}
Is. 10_{12-21}
Mi. Exod. 4_{19}—6_{13}
Ioel 2_{21-27}
Is. 9_{9}—10_{4}
Iob 12—14
Do. Prov. 2_{16}^{2}—3_{4}
Is. 11_{10}—12_{2}
Fr. Deut. 9_{7}—10_{11}
Reg. I 23_{26}—24
Is. 13_{2-13}
Iob 15

4. Fastenwoche:
Mo. Gen. 27_{1-41}^{1} (Anfang ergänzt)
Is. 14_{24-32}
Iob 16. 17
Di. Gen. 28_{10-22}
Is. 25_{1}—26_{9}^{1}
Iob 18
Mi. Exod. 7_{14}—8_{15} (Anfang ergänzt)
Ioel 2_{28-32}^{1}
Iob 19
Is. 26_{21}—27_{9}
Do. Gen. 32_{1}^{2}—$_{30}$
Is. 28_{14-22}
Iob 20
Fr. Deut. 10_{12}—11_{25}
Is. 29_{13-17}^{1}. 42_{5}^{2}—$_{13}^{1}$
Iob 21

5. Fastenwoche:
Mo. Prov. 3_{5-18}
Is. 37_{33}—38_{6}
Iob 22
Di. Prov. 3_{19}—4_{9} (Schluß ergänzt)

Is. 40_{1-8}
Iob 23. 24 (Lagarde versehentlich: Iob 25. 26)
Mi. Exod. 8_{20}—9_{7}
Is. 41_{4^2-14}
Ioel 3_{9-21}
Iob 25. 26
Do. Prov. 4_{10-22^1}
Is. 26_{9^2-20}
Fr. Deut. 11_{29}—12_{24}
Reg. III 17_{2-24}
Iob 32_{2-16}

6. Fastenwoche:
Mo. Prov. 8_{1-11}
Is. 44_{21-28}
Di. Prov. 8_{12-21^1}
Is. 45_{1-10}
Mi. Exod. 10. 11
Is. 45_{18-25}
Iob 38_{1-21^1}
Do. Reg. IV 4_{8-25^1}
Is. 43_{10-21}
Fr. Gen. 22_{1-18} (nur der Anfang ist noch von älterer Hand)
Is. 45_{11-17}
Prov. 9_{12-18c}
Iob 36. 37

7. Fastenwoche:
Mo. Prov. 10_{1-16}
Is. 48_{17}—49_{4}
Iob 38_{1-36}
Di. Prov. 10_{17-31}
Is. $49_{6^2-10^1}$
Iob 38_{37}—39_{30}
Mi. Prov. 10_{32}—11_{13^1}
Is. 58_{1-11^1}
Iob 39_{31}—41
Do. Prov. 11_{13^2-26}
Is. 65_{8-16^1}
Iob 42_{1-6}
Fr. Gen. 49_{33}—50
Prov. 11_{27}—12_{11^1}
Is. 66_{10-24}
Iob 42_{7-17} (ohne die im Griech. über den hebr. Text überschießenden Verse 17_{a-e})
Sa. Gen. 49_{1-12}
Is. 40_{9-31^1}
Soph. 3_{14-19}
Zach. 9_{9-15^1}

Hier enden die Göttinger Bände; die Karwoche fehlt leider. Ein koptisches Lektionar für die Karwoche liegt in der um 1400 n. Chr. geschriebenen sahidischen Hs. Borgian. copt. 99 (jetzt in der Vaticana) vor. Eine genaue Angabe ihres Inhalts gibt Zoega, Catalogus codicum copticorum (1810), S. 189—192, vgl. auch Ciasca, S. Bibliorum fragmenta copto-sahidica 1 (1885), S. XXVI—XXVIII. Leider hat Zoega nicht angegeben, für welche Gottesdienste die Lektionen bestimmt sind, und bei ihrer großen Zahl — es sind mehr als 60 Stücke aus dem A. T. — und dem etwas bunten Wechsel der alt- und neutestamentlichen Lektionen wage ich die verschiedenen Tage nicht voneinander abzugrenzen. Ich begnüge mich daher mit der Feststellung, daß das Lektionssystem dieser Hs. manche Berührungen mit dem jerusalemischen zeigt; gleich die ersten erhaltenen Lektionen — am Anfang sind 20 Blätter ausgefallen — decken sich fast völlig mit den jerusalemischen Karmontagslektionen: Gen. 3_{8-24} (der Anfang fehlt). Is 40_{1}^{+}. $_{2-5}$. Prov. 1_{1-9}, vgl. Jerusalem (oben S. 64) Gen. 1—$3_{(20)}$. Prov. 1_{1}— . Is. 40_{1-8}.

Kap. V. Beiträge zum Verständnis der griechischen Lektionssysteme.

§ 1. Herkunft des in Kap. I und II vorgeführten Lektionssystems aus Konstantinopel.

In Kap. III und IV haben wir Lektionssysteme Palästinas und Ägyptens kennen gelernt. Zeigen diese auch gewisse Berührungen mit dem in Kap. I und II vorgeführten System, auf das es uns besonders ankommt, so überwiegen doch die Unterschiede so sehr, daß wir zuversichtlich annehmen dürfen, das System von Kap. I und II gehöre weder Palästina noch Ägypten an.

Dagegen weist eine Reihe von Indizien auf Konstantinopel als die Heimat dieses Systemes hin:

1) Die Hs. 272 ist aus Konstantinopel nach Paris gekommen. Allzu großes Gewicht darf man darauf allerdings nicht legen, da in der Hauptstadt vieles aus den Provinzen zusammengeflossen ist.

2) Die Hs. 273 ist von oder für einen σπαθάριος κουβικουλάριος geschrieben (s. oben S. 42). Auch dabei denkt man zuerst an Konstantinopel.

3) Die besonders reichhaltige Hs. 308 zeigt gerade in dem, was ihr eigentümlich ist, spezifisch konstantinopolitanische Züge. Am 1. Sept. ist unter anderem das Gedächtnis eines großen Brandes, der, wahrscheinlich im Jahre 462 (Nilles I, S. 268), in Konstantinopel wütete. Am 26. Okt. wird eines großen Erdbebens gedacht, das im Jahre 740 Konstantinopel heimsuchte (Nilles I, S. 308), und am 17. März eines anderen Erdbebens, welches auch im konstantinopolitanischen Typikon vorkommt (s. oben S. 49) und daher gewiß gleichfalls Konstantinopel angehört. Am 11. Mai werden die γενέθλια τῆς πόλεως d. h. Konstantinopels gefeiert. Auch das Fest des Gregor v. Nazianz, der in Konstantinopel Erzbischof war und dort besonders verehrt wurde, am 25. Jan., und noch mehr das Gedächtnis der Überführung der Reliquien des Johannes Chrysostomus nach Konstantinopel am 27. Jan. (neben dem Chrysostomustage 13. Nov., der sich auch nur in 308 findet) weisen auf Konstantinopel hin.

4) Das öfters erwähnte, von A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej 1 (Kiev 1895), S. 1—152 herausgegebene konstantinopolitanische Typikon aus dem IX./X. Jahrh. hat nicht nur alle soeben bei 308 genannten Gedächtnistage[1]), sondern, wie ich durch Vergleichung aller für die Fastenzeit angegebenen Lektionen

1) Der Anfang des Typikon mit der Überschrift des 1. Sept. fehlt. Damit ist auch die Erwähnung des großen Brandes ausgefallen. Die übrigen Gedächtnistage finden sich bei Dmitrievskij S. 17. 55. 70 f. 45. 46. (23.)

(Dmitrievskij S. 111—133) festgestellt habe, auch dasselbe Lektionssystem.

Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dies System um 900 in Konstantinopel herrschte. Wie weit es damals schon außerhalb der Hauptstadt verbreitet war, kann ich vorläufig nicht feststellen. Später ist es, ebenso wie der Luciantext des Psalters und des N.T. (s. meine Sept.-Stud. 2 [1907], S. 237), in der ganzen orthodoxen Kirche durchgedrungen und noch heutigen Tages maßgebend. Einen lehrreichen Beweis für sein allmähliches Vorwärtsdringen liefert das Jerusalemer Typikon vom J. 1122, aus dem ich in Kap. III die alttestamentlichen Lektionen der Karwoche mitgeteilt habe: denn es verbindet die konstantinopolitanischen Lektionen, die ich auf S. 64f. durch Petitsatz gekennzeichnet habe, mit den altjerusalemischen Lektionen [1]), setzt aber am Karsamstag, wo sie sich wegen zu großer Ähnlichkeit (vgl. unten S. 73) nicht miteinander verbinden ließen, die konstantinopolitanischen an die Stelle der altjerusalemischen [2]).

Demnach werde ich das in Kap. I und II vorgeführte Lektionssystem künftig als das konstantinopolitanische bezeichnen. Die Grundzüge des Systems stammen allerdings, wenn ich recht sehe, nicht aus Konstantinopel, sondern, wiederum wie der von Konstantinopel aus im ganzen Reiche verbreitete Luciantext des Psalters und des N.T., aus Antiochia. Aber seine jetzige Ausbildung dürfen wir mit Sicherheit Konstantinopel zuschreiben.

§ 2. Ostervigilie.

Ich beginne nunmehr mit der Besprechung der einzelnen Tage und Zeiten, welche alttestamentliche Lektionen aufweisen, und fange mit der Ostervigilie an, weil diese die Hauptkeimzelle ist, aus der sich die Lektionssysteme entwickelt haben.

„Zur altchristlichen Osterfeier“, sagt Ed. Schwartz, Osterbetrachtungen in der Ztschr. f. d. neutestam. Wiss. 7 (1906), S. 16, „gehören drei Dinge: das Fasten vor Ostern, die Vigilie in der Osternacht und das Brechen des Fastens am Schluß der Vigilie“. Das Fasten ist ein Zeichen der Trauer, daher bildet „vigilia paschae“ den Gegensatz zu „hilaria paschae“ G. Morin, Anecdota Maredsolana 1 (1893), S. 202 = „laetatio diei paschae resurrectionis“ Migne Patr. lat. 86, Sp. 615/6. Man fastet und trauert, wie schon Tertullian sagt, wegen der Fortnahme des Bräutigams (Matth. 9_{15} und Parallelen) und bereitet sich dadurch

1) Auch noch andere Lektionen kommen hinzu, z. B. am Karmontag Prov. 1_{20}—$_{33}$ und Is. 5_1—$_7$. Über ihre Herkunft vermag ich nichts zu sagen.

2) Vgl. ferner unten § 6 Schluß.

zugleich auf das Kommen des Herrn vor. Zu dieser Stimmung schienen alttestamentliche Lektionen besonders gut zu passen; denn im A. T. ist der Herr noch nicht selbst da, wird aber schon angekündigt und von den Frommen sehnlichst erwartet. Daher finden wir im jerusalemischen, konstantinopolitanischen und auch in den abendländischen Lektionssystemen für die Ostervigilie alttestamentliche Lektionen vorgezeichnet. Und höchst charakteristisch ist es, daß diese Lektionen nach dem armenischen Lektionar, der ältesten Quelle für die jerusalemische Praxis, genau bis Mitternacht dauern und dann durch neutestamentliche abgelöst werden (s. oben S. 66 Z. 8 ff.). Mit Mitternacht beginnt hier der Ostersonntag, wie die sich an die neutestamentlichen Lektionen anschließende Darbringung des eucharistischen Opfers beweist. *Die alttestamentlichen Lektionen gehören also nur der Zeit an, wo man das Heil erwartet*; sobald es da ist, tritt das Neue Testament an die Stelle des Alten[1].

Die Vigilie fand nicht überall zu derselben Zeit statt, dauerte aber überall sehr lange, z. B. in Jerusalem vom Anbruch des Abends bis Mitternacht (s. oben S. 66). Infolgedessen mußte man auch viele Lektionen haben, und so ist es gewiß kein Zufall, wenn Cyprian gerade in der Ostervigilie neben dem angestellten Lektor noch eine außerordentliche Hülfskraft heranzog[2]). Daraus erklärt es sich, daß die Ostervigil sowohl in Jerusalem als in Konstantinopel *die größte Zahl alttestamentlicher Lektionen* aufweist, die an jedem der beiden Orte überhaupt an irgend einem Tage vorkommt. Im altjerusalemischen System sind es zwölf, und dieselbe Zahl kehrt in dem von G. Morin herausgegebenen Liber comicus (Anecdota Maredsolana 1 [1893], S. 171—201) und anderen lateinischen Lektionaren wieder, was auf sehr alte Überlieferung schließen läßt. Im konstantinopolitanischen System ist die Zahl auf sechzehn gesteigert; davon kommen allerdings nur funfzehn auf die eigentliche Vigil, während eine (Ez. 37_{1-14}) dem Morgen des Karsamstags zugewiesen ist, aber diese ist gewiß erst nachträglich auf den Morgen verlegt, da sie, wie wir gleich sehen werden, in Jerusalem und im Abendlande in der Vigil gelesen wird.

Aber nicht nur die Menge, sondern zu einem guten Teil auch *die Wahl der Lektionen* geht auf sehr alte Überlieferung

1) Schon in der Schilderung der Ostervigilie in der syrischen Didascalia ed. Lagarde c. 21 (S. 93 Z. 7) stehen „die Lesungen der Propheten“, d. h. des A. T., vor dem „Evangelium“; aber es folgen noch die „Psalmen“, und die Ausdrucksweise ist so unbestimmt, daß man nicht sicher auf die Reihenfolge schließen kann.

2) Cypriani epist. 29, zitiert von H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten 2 (1912), S. 67 Anm. 3.

zurück. Denn auch darin stimmen Jerusalem, Konstantinopel und das Abendland in einem sonst unerklärlichen Maße überein. Nach L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 4. éd. (1908), S. 316 haben alle lateinischen Riten mit nur geringen lokalen Differenzen folgende Lektionen in der Ostervigilie: 1) la Création, 2) le Déluge, 3) la Tentation d'Abraham, 4) le Passage de la mer Rouge, 5) la Vision d'Ezéchiel, 6) l'histoire de Jonas, 7) celle de la statue de Nabuchodonosor, 8) quelques passages des prophètes, comme celui où Isaïe prédit le baptême et chante la vigne du Seigneur, 9) le Testament de Moïse, 10) l'Institution de la Pâque. Die meisten dieser Stücke kehren in Jerusalem und Konstantinopel wieder, nur ist in Konstantinopel, wie schon bemerkt, eins auf den Morgen des Karsamstags verlegt. Es entsprechen sich

Duchesne	Jerusalem	Konstantinopel
Nr. 1[1])	Nr. 1 (Gen. 1—3)	ἀν. α' (Gen. $1_{1-5(13)}$)
„ 3	„ 2 (Gen. 22_{1-18})	„ ι' (Gen. 22_{1-18})
„ 4	„ 5 (Exod. 14_{24}—15_{21})	„ ς' (Exod. 13_{20}—$15_{1(19)}$)
„ 5	„ 11 (Ez. 37_{1-14})	πρωΐ (Ez. 37_{1-14})
„ 6	„ 4 (Ion.)	ἀν. δ' (Ion.)
„ 7	„ 12 (Dan. 3_{1-88})	„ ιε' (Dan. 3_{1-51})
„ 10	„ 3 (Exod. 12_{1-24})	„ γ' (Exod. 12_{1-11}).

Nur in der Abgrenzung der Lektionen differieren Jerusalem und Konstantinopel in einigen Fällen; doch bestehen zwei dieser Differenzen (bei Exod. 15 und Dan. 3) lediglich darin, daß bei den jerusalemischen Lektionen die ihnen folgenden Oden hinzugerechnet sind, bei den konstantinopolitanischen dagegen nicht (s. oben S. 41; vgl. auch S. 56 Z. 1—5). — Unbestimmt spricht Duchesne Nr. 8 von „quelques passages des prophètes". Die beiden Beispiele, die er anführt, kommen in Jerusalem und Konstantinopel nicht vor, aber beide Orte stimmen in zwei anderen Prophetenlektionen überein:

Jerusalem	Konstantinopel
Nr. 6 (Is. 60_{1-13})	ἀν. β' (Is. 60_{1-16})
„ 9 (Ier. 38_{31-34})	„ ιδ' (Ier. 38_{31-34}).

Die Gründe für die Wahl der überall wiederkehrenden Lektionen sind durchweg leicht zu erkennen. Die Schöpfung, z. T. mit dem Sündenfall verbunden, ist das Gegenstück und die Voraussetzung der Erlösung. Die Opferung Isaaks ist ein Typus der Opferung des eingebornen Sohnes[2]). Der Durchzug

1) Im Liber comicus (Morin, Anecd. Mareds. 1, S. 171—176) Gen. 1—3, auf zwei Lektionen verteilt; im Missale mixtum bei Migne Patr. lat. 85, Sp. 446—448 nur Gen. 1_1—2_2.

2) Vgl. die unten in § 9 angeführte Stelle aus Pseudo-Augustin.

durchs Rote Meer ist ein Typus der Taufe, die nach allgemein altchristlicher Praxis gerade in der Ostervigilie besonders gern den Bewerbern erteilt wurde. Die Vision Ezechiels von den wiedererweckten Totengebeinen und die Geschichte des Jonas, deren Vorlesung in der Karwoche schon Ambrosius in seinem 20. Briefe vom Jahre 385 bezeugt[1]), sind Weissagung und Typus der Auferstehung. Die Geschichte von der Bildsäule Nebukadnezars zeigt die wunderbare Rettung der Frommen, die den heidnischen Götzendienst nicht mitmachen, aus dem Rachen des Todes; sie soll die Täuflinge zur Treue im Glauben mahnen. Endlich das Pascha ist ja das alttestamentliche Vorbild von Ostern.

Auch die nur Jerusalem und Konstantinopel gemeinsamen Lektionen erklären sich leicht. Is. 60 beginnt mit φωτίζου φωτίζου, dabei dachte man wohl vor allem an die Taufe, den φωτισμός. Ier. 38_{31-34} schildert den neuen Bund und eignete sich daher gleichfalls für die Täuflinge, welche in den neuen Bund eintraten.

Ebenso würde es nicht schwer fallen, die Beziehungen der Sonderlektionen der einzelnen Riten zu dem Auferstehungs- und Tauffeste aufzuzeigen. Doch will ich mich dabei nicht aufhalten, sondern nur noch darauf aufmerksam machen, daß Konstantinopel zu der Lektion aus Is. 60, die ihm mit Jerusalem gemein ist, noch drei Lektionen aus Is. 61—64 hinzugefügt hat.

§ 3. Andere Vigilien.

Der uralten Ostervigilie sind später andere Vigilien nachgebildet. Die Einführung der Vigil bedeutete stets eine Auszeichnung des betreffenden Festes; es bekam dadurch eine Stellung, die sich der des höchsten Festes mehr oder weniger näherte.

Im **jerusalemischen Lektionssystem**, wie es uns im altarmenischen Lektionar vorliegt, finden wir diese Auszeichnung nur beim Epiphaniasfeste, wiederum ein Beweis für das hohe Alter dieses Systems. Während aber Ostern zwölf alttestamentliche Lektionen hat, hat Epiphanias nur elf; dadurch wird es als nicht ganz auf gleicher Höhe mit Ostern stehend charakterisiert. Sehr deutlich verrät sich die jerusalemische Epiphaniasvigil als Nachbildung der Ostervigil: sie hat am Anfang und Schluß dieselben Lektionen wie die Ostervigil, Gen. $1—3_{(20)}$ und Dan. 3_{1-90}, und auch in der

1) Epist. 20 § 25 = ed. Maur. 2 (1690), Sp. 858: Sequenti die lectus est de more liber Ionae. Gemeint ist der Karfreitag, s. G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897), S. 488 f.

Mitte stimmt sie mit der Ostervigil in Exod. 14_{24}—15_{21} überein. Epiphanias ist wie Ostern ein altes Tauffest, daher konnte man gewisse Lektionen einfach von Ostern auf Epiphanias übertragen. Dagegen fehlen bei Epiphanias naturgemäß die Texte, welche sich auf die Opferung des eingebornen Sohnes und die Auferstehung beziehen, und es treten dafür Texte ein, welche die Erscheinung des Messias ankündigen.

In der jüngeren Ausgestaltung des jerusalemischen Systems, wie wir sie im syropalästinischen Lektionar finden, sind zur Epiphaniasvigil noch die Vigilien vor Weihnachten und den „Kalendae" hinzugekommen; s. oben S. 62, wo bereits gezeigt ist, daß beide jüngere Zusätze sind. Die Weihnachtsvigil erscheint hier als eine rudimentäre Nachbildung der Oster- und Epiphaniasvigil; die einzige Lektion, die für sie angegeben wird, ist wiederum Gen. 1—3. Die Vigil der Kalendae lehnt sich an die Epiphaniasvigil an: eine Lektion, welche das altarmenische Lektionar in der Epiphaniasvigil hat, Is. 35_{4-8}, ist im syropalästinischen Lektionar etwas verlängert als Is. 35_{1-10} auf die Vigil der Kalendae übertragen, und es sind drei andere Is.-Lektionen hinzugefügt (darunter Is. 40_{1-8} aus demselben Kapitel wie die Epiphaniaslektion Is. 40_{10-17} im altarmenischen Lektionar). — Sonst ist noch bemerkenswert, daß das Buch Ionas nach dem syropalästinischen Lektionar nicht nur in der Ostervigil, sondern auch in der Epiphaniasvigil gelesen wird. Auch das muß jung sein, da die Geschichte des Jonas wohl für Ostern, aber nicht für Epiphanias typische Bedeutung hat. Es zeigt aber wieder, wie die Lektionen von der Ostervigil auf andere Vigilien übertragen sind.

Im koptischen Lektionssystem hat der Samstag vor Palmarum alttestamentliche Lektionen. Sie werden jetzt wie fast alle koptischen Lektionen morgens gelesen (s. oben S. 68), aber dies muß sekundär sein. Ursprünglich sind sie zweifellos für die Vigilie des Palmsonntags bestimmt gewesen. Denn sie gehören nicht in die Reihe der übrigen Fastenlektionen, da die Samstage bei den Kopten sonst ebensowenig alttestamentliche Lektionen haben wie in Jerusalem und Konstantinopel. Auch finden wir drei von den vier Lektionen in Konstantinopel als Vorabendlektionen wieder: Gen. 49_{1-12} (in Konstantinopel nur $49_{1-2.\ 8-12}$). Soph. 3_{14-19}. Zach. 9_{9-15}[1]. Das Vorhandensein der Palmarumvigil im koptischen System beweist, daß das Vigilwesen in ihm erheblich weiter ausgebildet war als im jerusalemischen. Wie weit diese Ausbildung ging, läßt sich vorläufig nicht sagen, da die Quellen der koptischen Liturgie noch zu wenig ausgeschöpft sind. Doch lehrt uns E. W.

Lane, Account of the manners and customs of the modern Egyptians 2 (1836), S. 324, daß dem Weihnachts-, Epiphanias- und Osterfeste noch neuerdings eine nächtliche Feier in alter Weise voraufging: „the church-prayers are performed at night: that is, in the night preceding the day of festival".

Im konstantinopolitanischen Lektionssystem ist das Vigilwesen sehr ausgebildet. Weihnachten, Epiphanias, Himmelfahrt, der Sonntag vor Pfingsten, der Pfingstsonntag und der Sonntag nach Pfingsten, sowie eine Reihe unbeweglicher Feste (1. 8., 13. und 14. Sept., 25. März, 6. Aug., auch der 29. Juni, der jedoch neutestamentliche Lektionen hat, vgl. oben S. 31) haben in allen benutzten Hss. ihre Vigilien, und dazu kommen in den einzelnen Hss. noch weitere Festtage hinzu, besonders viele in 308[1]). Unter allen Vigilien ragen aber die vor Weihnachten und Epiphanias weit hervor. Denn während die übrigen nur mit drei alttestamentlichen Lektionen ausgestattet sind, hat Weihnachten acht und das ältere und höhere Epiphaniasfest sogar sechzehn alttestamentliche Lektionen, also ebenso viele wie Ostern (s. oben S. 72). Dadurch ist Epiphanias mit Ostern, hinter dem es im jerusalemischen System um eine Lektion zurückblieb, auf völlig gleiche Stufe gestellt, während Weihnachten nur halb so hoch steht.

Hinsichtlich der Wahl der Lektionen können wir beim konstantinopolitanischen System ähnliche Beobachtungen machen wie beim jerusalemischen. Zwei von den drei Lektionen, welche die jerusalemische Epiphaniasvigil aus der Ostervigil übernommen hatte, sind auch in der konstantinopolitanischen Epiphaniasvigil, nur etwas modifiziert, aus der Ostervigil übernommen:

	Jerusalem	Konstantinopel
Ostern	Gen. 1—3	Gen. $1_{1-3\,(13)}$
	Exod. 14_{24}—15_{21}	Exod. 13_{20}—$15_{1\,(19)}$
Epiphanias	Gen. 1—$3_{(20)}$	Gen. 1_{1-13}
	Exod. 14_{24}—15_{21}	Exod. $14_{15-18.\,21-23.\,27-29}$[1] (dann als nächste Lektion Exod. 15_{22}—16_{1}[1]).

1) Übrigens ist zu bemerken, daß die Vigil dabei in der Regel zu einer kürzeren Vorfeier am vorhergehenden Abend zusammengeschrumpft ist. In den Menäen ist das Prinzip der abendlichen Vorfeier so ausgebaut, daß jeder Tag mit dem Abend beginnt. Im letzten Grunde stammt dieser Beginn des Festtages mit dem vorhergehenden Abend natürlich von den Juden und aus dem A. T. (Gen. $1_{5.\,8}$ etc.). Vgl. auch Didascalia syr. ed. Lagarde c. 21 Schluß (S. 95 Z. 12 f.), wo als Grundsatz ausgesprochen wird, daß die dem Sonntag vorangehende Nacht zum Sonntag gehört. — Bei den Wochentagen der Fastenzeit kommt dagegen πρωί vor ἑσπέρας.

Ein Zufall ist hier um so sicherer ausgeschlossen, als die jerusalemische und die konstantinopolitanische Epiphaniasvigil sonst sehr verschieden sind (nur in Is. $35_{(4-8)}$ stimmen sie noch überein). Auch im übrigen erweist sich die konstantinopolitanische Epiphaniasvigil als Nachbildung der konstantinopolitanischen Ostervigil: die Ostervigil hat zwei Geschichten von Totenerweckungen aus dem Leben der Propheten Elia und Elisa, die Epiphaniasvigil vier andere Geschichten aus dem Leben derselben Propheten; die Ostervigil hat vier Is.-Lektionen, die Epiphaniasvigil fünf.

Weihnachten ist ein jüngerer Doppelgänger von Epiphanias. Das zeigt sich auch in den konstantinopolitanischen Lektionen der Weihnachtsvigil. Die erste Lektion ist zu Weihnachten genau dieselbe wie zu Epiphanias (Gen. 1_{1-13}), also auch fast dieselbe wie zu Ostern (Gen. $1_{1-5(13)}$); vgl. das jüngere jerusalemische System, nach welchem gleichfalls in allen drei Vigilien der Anfang der Gen. (1—3) gelesen wird. Vier andere Lektionen der konstantinopolitanischen Weihnachtsvigil (Mich. $4_{6-7} + 5_{2-4}$. Is. 11_{1-10}. Is. 9_{6-7}. Is. $7_{10-16^1} + 8_{1-4.\,8^2-10}$) werden in Jerusalem ganz ähnlich (Is. 7_{10-18}. Mich. 5_{2-4}. Is. 9_{5-7}. Is. 11_{1-9}) in der Epiphaniasvigil gelesen.

Auf eine Besprechung der übrigen Vigilien verzichte ich aus den oben S. 29 angegebenen Gründen. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß man für das Verständnis der Lektionen, deren Beziehung zum Anlaß der Feier nicht überall sofort durchsichtig ist, besonders die Gesänge der betreffenden Tage mit Nutzen heranzieht[1]), und daß wir es bei gewissen Lektionen, die an verschiedenen Tagen in derselben Weise wiederkehren, mit dem zu tun haben, was die Lateiner als „commune sanctorum" bezeichnen[2]).

1) Vgl. auch Dimitrij Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übersetzt von G. Morosow (Berlin 1893), S. 78. 80. 82. 87. 89. 93.

2) In den Lektionaren hat der 16. Juli, der Tag der Väter des 4. Konzils, dieselben Lektionen wie der Sonntag vor Pfingsten, der Tag der Väter des 1. Konzils (s. oben S. 44. 51); dieselben Lektionen sind in den Menäen außerdem auf den 11. Okt., den Tag der Väter des 7. Konzils, der im Lektionar andere Lektionen hat (S. 47. 57), und auf den im Lektionar ganz fehlenden Sonntag vor Weihnachten, den Tag aller alttestamentlichen Väter (S. 54), übertragen. Nur in den Menäen (s. oben S. 57 f.) kommen vor die Lektionen für berühmte Asketen (5. Dez., 11., 17. und 20. Jan.) und die Lektionen für große Märtyrer (23. April, 27. Juli).

§ 4. Fastenzeit. Beschränkung der alttestamentlichen Lektionen auf die Wochentage von Montag bis Freitag.

Von den nächtlichen Feiern, den Vigilien, gehen wir jetzt zu den am Tage stattfindenden Gottesdiensten über. Sie haben alttestamentliche Lektionen vor allem in der Fastenzeit.

Die Fastenzeit hat sich erst im Lauf der Geschichte aus kleinen Anfängen zu ihrer jetzigen Länge entwickelt. Ursprünglich fastete man nur 1—2 Tage vor Ostern, aber um die Mitte des III. Jahrhunderts finden wir das Fasten in Ägypten (Dionysius v. Alexandria) und Syrien (Didascalia) auf die ganze Karwoche ausgedehnt, und um 300 n. Chr. muß die sechswöchige Quadragesima entstanden sein, die im 5. Kanon des Konzils von Nicaea (325 n. Chr.) zum erstenmal, aber schon als bekannte Einrichtung erwähnt wird und sich dann sehr schnell im ganzen Morgen- und Abendlande[1]) eingebürgert hat, s. besonders F. X. Funk, Die Entwickelung des Osterfastens: Theol. Quartalschr. 75 (1893), S. 179—225, erweiterter Abdruck in Funks „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen" 1. Bd. (1897), S. 241—278.

Wie die Ostervigil im kleinen, so ist die Fastenzeit im großen eine Zeit, in der man unter Fasten und Trauern auf das Kommen des Herrn harrt und sich darauf vorbereitet[2]). Daher eigneten sich für die Fastenzeit wie für die Ostervigil (s. oben S. 71 f.) alttestamentliche Lektionen. Und auch hier kann man wieder einen Einfluß der Ostervigil auf die Gestaltung der jüngeren Gottesdienste beobachten: der Anfang der Gen., der die Ostervigil einleitet, ist nicht nur auf die Epiphanias- und Weihnachtsvigil übertragen, sondern außerdem in Jerusalem auf den ersten Tag der Karwoche, in Konstantinopel auf den ersten Tag der Quadragesima (Weiteres unten in § 10).

Aber nicht alle Tage der Fastenzeit haben alttestamentliche Lektionen, sondern nur die Wochentage von Montag bis

1) Funk S. 260 findet es, obwohl nicht sicher für spätere Einführung der Quadragesima im Abendlande beweisend, so doch „immerhin bemerkenswert", daß die ältesten Zeugnisse für die Quadragesima sämtlich der griechischen Kirche angehören, und daß sie in der lateinischen Kirche erst von Ambrosius erwähnt wird. Aber wenn Athanasius, wie Funk selbst S. 264 bemerkt, im Jahre 340 gerade von Rom aus den Bischof Serapion von Thmuis bittet, für Einbürgerung der Quadragesima in Ägypten Sorge zu tragen, „damit nicht, wenn alle Welt [genauer: die ganze οἰκουμένη] fastet, wir allein, die wir in Ägypten leben, wegen Nichtfastens verspottet werden", so folgt daraus doch, daß die Quadragesima sich schon damals in Rom fest eingebürgert hatte.

2) Vgl. Eusebius de solemnitate paschali c. 4: wir übernehmen die vierzigtägige Askese προπαρασκευῆς ἕνεκα. Derselbe Gedanke kehrt bei anderen Schriftstellern häufig wieder, z. B. Chrysostomus ed. Montf. I 611 C/D.

Freitag. Zur Erklärung dieser Erscheinung gehen wir am besten von einer Stelle des Johannes Cassianus aus. Cassian erzählt in seinen Instituta II 6 (um 425 n. Chr.), daß die ägyptischen Mönche in ihren täglichen Abend- und Nachtgottesdiensten mit dem Psalmengesang jedesmal zwei Lektionen („lectiones geminas“) verbanden, „id est unam veteris et aliam novi testamenti ... in die vero sabbati vel[1]) dominico utrasque de novo recitant testamento, id est unam de apostolo vel actibus apostolorum et aliam de evangeliis. quod etiam totis Quinquagesimae diebus faciunt hi, quibus lectio curae est seu memoria scripturarum“. Charakteristisch ist hier, daß die Samstage, die Sonntage und die Quinquagesima = πεντηκοστή, d. h. der 50tägige Zeitraum von Ostern bis Pfingsten, die gleiche Sonderstellung einnehmen. Der Sonntag und die Pentekoste sind die alten Fest- und Freudenzeiten der christlichen Kirche. Nicht nur das Fasten war am Sonntag und in der Pentekoste verboten, sondern auch das Knien beim Gebet. „Denn wie an jedem Sonntag, so weilt in dieser ganzen Zeit [der Pentekoste] der Herr bei der Christengemeinde, und die Geberde der Knechtschaft schickt sich nicht, wenn der siegreiche Messias unter den Seinen ist“[2]). Mit dem Sonntag ist aber seit dem IV. Jahrhundert im Orient der Samstag auf wesentlich gleiche Stufe gestellt, s. besonders Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche (1894), S. 326—328; daher darf man im Orient auch am Samstag nicht fasten: Constit. apost. VIII 47 (= Canones apost.) Nr. 64 Εἴ τις κληρικὸς εὑρεθῇ τὴν κυριακὴν ἡμέραν ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἑνὸς μόνου (d. h. des Karsamstags, bei dem man das uralte Fasten nachträglich nicht mehr abschaffen konnte) νηστεύων, καθαιρείσθω· ἐὰν δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω. Hieraus erklärt es sich, daß die ägyptischen Mönche am Samstag, Sonntag und in der Pentekoste nur Neues Testament lasen: an den Tagen, wo der Herr selbst zugegen war, wollten sie auch nur ihn und seine Jünger hören. Wir haben hier eine genaue Parallele zu der Praxis der Osternacht, in der man mit Anbruch des Sonntags vom Alten zum Neuen Testament überging (s. oben S. 72).

Wie im ganzen Jahre, so nahmen nun auch in der Fastenzeit die Samstage und Sonntage ihre Sonderstellung ein. An den Wochentagen von Montag bis Freitag fastete man

---

1) *vel* hat hier, wie oft bei Cassian (s. den Index der Wiener Ausgabe), den Sinn von *et*. Vgl. auch Cassian, Conlatio XXI 24 *die dominico sabbatoque*.

2) E. Schwartz, Osterbetrachtungen: Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 7 (1906), S. 19. Vgl. auch H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten Bd. 1 (1912), S. 116 Anm. 10 und S. 118 Anm. 6; Bd. 2 (1912), S. 70.

streng, indem man sich aller Speise bis zum Nachmittag oder Abend enthielt; die Samstage und Sonntage aber waren Tage der Erholung[1]), an denen man sich nur des Fleisches und der tierischen Produkte enthielt[2]), sonst aber nach Belieben essen durfte[3]). An den Wochentagen fand nur eine Halbmesse, die λειτουργία τῶν προηγιασμένων *missa praesanctificatorum*, statt; an den Samstagen und Sonntagen dagegen wurde eine Vollmesse[4]) gehalten. Doch dies erfordert einige Worte der Erläuterung. Das hl. Abendmahl, welches ursprünglich der Sonntagsfeier vorbehalten war (Didache c. 14), wurde später, wenigstens prinzipiell, täglich gefeiert, vgl. z. B. Leo Allatius, De libris ecclesiasticis Graecorum (1645), S. 23: es wird „quotidie indigentibus et petentibus" erteilt. Eine gewisse Ausnahme bildete jedoch die Fastenzeit. Das Abendmahl, in welchem man der Gegenwart des Herrn unmittelbar gewiß wurde, galt stets als Freudenfeier und vertrug sich nicht mit Fasten und Trauer, weshalb man ja auch am Sonntag, dem ursprünglichen Abendmahlstage, nicht fasten durfte. Daher bestimmte schon der 49. Kanon der Synode von Laodicea (um 360 n. Chr.), daß man während der Quadragesima das Brot nicht opfern dürfe außer am Samstag und Sonntag (vgl. Hefele, Conciliengeschichte² 1 [1873], S. 772). Später aber schuf man, um auch in dieser Zeit den täglichen Genuß des hl. Abendmahles zu ermöglichen, die Missa praesanctificatorum, jene eigentümliche Halbmesse, in der

1) ἄνεσις Chrysostomus in Gen. hom. 11 (Montf. IV 82 C. 84 C), ἀνάπαυσις in dem unten in § 6 zitierten zweiten Severusfragment.

2) Trullanum (692 n. Chr.) can. 56 (Mansi 11 [1765], Sp. 969).

3) H. Achelis hat in seinem über das „Fasten in der Kirche" im großen und ganzen sehr gut orientierenden Artikel in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³ 5 (1898), S. 775 Z. 36—38 aus den Fest-Briefen des Hl. Athanasius übers. von F. Larsow (1852), S. 94 geschlossen, daß in Ägypten zur Zeit des Athanasius „in den sechs Wochen auch Sonnabend und Sonntag gefastet wurde, mit Ausnahme des Sonntags Palmarum". Aber eine solche, allem sonst Bekannten direkt ins Gesicht schlagende Praxis hat es nie gegeben. Die Athanasiusstelle lautet in The festal letters of Athanasius ed. by W. Cureton (1848), Nachtrag S. ܘ Z. 15—18: ܡܫܪܝܢܢ ܗܟܝܠ ܒܨܘܡܐ ܕܐܪܒܥܝܢ ܒܪܝܫܗ ܕܝܪܚܐ ܦܐܡܢܘܬ. ܘܡܛܝܢܢ ܠܗ ܥܕܡܐ ܠܚܡܫܐ ܒܦܪܡܘܬܝ. ܟܕ ܐܝܬ ܠܢ ܗܘ ܢܝܚܐ ܕܚܕܒܫܒܐ ܘܕܫܒܬܐ ܕܩܕܡܝܗܘܢ. Larsow übersetzt: „Wir beginnen also das vierzigtägige Fasten zu Anfang des Monats Phamenoth, und indem wir es bis zum 5. Pharmuthi ausdehnen, mögen wir an ihm Erholung finden von den vorhergehenden Sonntagen und Sonnabenden". Das ist natürlich Unsinn. Wenn Athanasius gemeint hätte, daß man sich am 5. Pharmuthi, dem Palmsonntag, von der vorhergehenden Fastenzeit erholen sollte, so hätte er nicht „von den vorhergehenden Sonntagen und Sonnabenden" sagen müssen, sondern „von der ganzen vorhergehenden Zeit". Richtig übersetzt heißt die zweite Hälfte: „indem wir es bis zum 5. Pharmuthi ausdehnen, wobei wir die Ruhepausen der Sonntage und der diesen vorangehenden Sonnabende haben". Frei, aber sachlich richtig ist die Übersetzung bei Mai, Nova patrum bibliotheca 6 (1853), pars I, S. 71: „cum dominicarum et praecedentium sabbatorum vacatione".

4) λειτουργία τελεία als Gegensatz zu λειτουργία προηγιασμένη im Triodion beim Mittwoch der Butterwoche (Rom 1879, S. 54).

A 125

man nicht, was sonst doch die Hauptsache bei jeder Messe ist, „das Brot opferte“, wohl aber kommunizierte und dabei Abendmahls-Elemente verwendete, die schon am vorhergehenden Sonntag geweiht waren. Diese Missa praesanctificatorum fand entsprechend dem 52. Kanon des Trullanum (692 n. Chr.) nur an den Wochentagen der Quadragesima statt[1]); die Samstage und Sonntage waren auch in dieser Zeit Fest- und Freudentage mit vollständigen Meßfeiern. Hiermit hängt es auch zusammen, daß man nach dem 51. Kanon der bereits erwähnten Synode von Laodicea die Geburtstage der Märtyrer in der Quadragesima nur am Samstag und Sonntag feiern soll; nur an diesen beiden Tagen fand vollständiger und feierlicher Gottesdienst statt.

Aus alledem erklärt sich ohne weiteres, weshalb in allen drei Lektionssystemen bloß die Wochentage der Fastenzeit von Montag bis Freitag mit alttestamentlichen Lektionen ausgestattet sind, die Samstage und Sonntage dagegen nur neutestamentliche Lektionen haben.

§ 5. Das jerusalemische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Die Fastenzeit des jerusalemischen Lektionars besteht aus der 6 wöchigen Quadragesima und der Karwoche. Beide werden aufs deutlichste voneinander geschieden. Die 6 Wochen der Quadragesima werden im altarmenischen Texte durchgezählt: „In the holy quadragesima, in the first week“, „In the second week of quadragesima“ u. s. w. bis „The sixth week of quadragesima“. Hinter dem Freitag der 6. Woche und nur hier steht dann eine Unterschrift: „Here ends the canon. Of the sixth week of quadragesima“[2]). Die Karwoche wird nicht zur Quadragesima gerechnet, sondern als das Paschafasten („the fast of Zatik“) bezeichnet; vgl. Constit. apost. V 13 ἡ νηστεία τοῦ πάσχα.

---

1) Genauer gesagt, wird die Missa praesanctificatorum nach orthodoxem Ritus gehalten 1) am Mittwoch und Freitag der Butterwoche, 2) an allen eigentlichen Wochentagen der 6 wöchigen Quadragesima außer Mariae Verkündigung, 3) am Karfreitag; s. Symeon Thessalonicensis, Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904 D): die Missa praesanctificatorum wird außer in der Quadragesima nur gehalten κατὰ τὴν τετράδα τε καὶ παρασκευὴν τῆς τυροφάγου λεγομένης καὶ κατὰ τὴν μεγάλην παρασκευήν. In Rom fand sie nach Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters. 1 (1897), S. 277 überhaupt nur am Karfreitag statt.

2) Während die Samstage und Sonntage im altarmenischen Lektionar gewöhnlich fehlen, folgt hier der Samstag. Daher kann man ganz sicher sagen, daß der Freitag als letzter Tag der Quadragesima gerechnet ist, und der Samstag, der ja auch kein eigentlicher Fasttag ist, nicht mehr dazu gehört. Somit umfaßt die Quadragesima vom Montag der 1. Woche bis zum Freitag der 6. Woche genau 40 Tage. Vgl. unten S. 95 f.

Die zweite Woche der Quadragesima und die Karwoche haben an allen Wochentagen von Montag bis Freitag Gottesdienste, die übrigen Wochen nur am Mittwoch und Freitag.

Die Auszeichnung der Karwoche ist ohne weiteres verständlich. Die Auszeichnung der zweiten Woche der Quadragesima hat A. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 68 ansprechend aus einer im Laufe der Zeit eingetretenen Änderung der jerusalemischen Fastenpraxis erklärt. Die verschiedenen Provinzen unterschieden sich in ihrer Fastenpraxis dadurch, daß die einen die um 300 n. Chr. aufgekommene 6wöchige Quadragesima zu der schon vorher gefeierten Karwoche hinzufügten und im ganzen 7 Wochen fasteten, während die anderen die Karwoche in die Quadragesima einrechneten und im ganzen 6 Wochen fasteten. Jene Praxis herrschte in Antiochia, Konstantinopel und den von ihnen abhängigen Gegenden, diese im Occident und den westlicheren Provinzen des Orients, Illyrien, Griechenland und Ägypten. Das zwischen Antiochia und Ägypten in der Mitte liegende Palästina hat in seiner Praxis geschwankt: 6-, 7- und sogar 8wöchiges Fasten ist uns für Palästina bezeugt, s. Baumstark S. 53—55. Daher vermutet Baumstark S. 68 sehr glücklich, daß die Auszeichnung der 2. Woche der Quadragesima aus einer Zeit beibehalten sei, in der das Fasten insgesamt nur 6 Wochen dauerte, jene Woche also die 1. Woche der Quadragesima war.

Die Wahl der Mittwoche und Freitage für die Gottesdienste der übrigen Wochen der Quadragesima erklärt sich daraus, daß diese beiden Tage die uralten, schon in der Didache c. 8 vorkommenden, allwöchentlichen Fasten- oder Stationstage und damit zugleich diejenigen Tage waren, an denen am häufigsten Wochengottesdienste gehalten wurden, vgl. z. B. Epiphanius de fide c. 22 (Dindorf 3, S. 583): Συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαί εἰσιν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετράδι (Mittwoch) καὶ προσαββάτῳ (Freitag) καὶ κυριακῇ, τετράδι δὲ καὶ ἐν προσαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης κτλ.

Beachtenswert ist ferner die Zahl der Lektionen. In den Wochen, in welchen sich die Gottesdienste auf Mittwoch und Freitag beschränken, hat der Mittwoch 2, der Freitag 3 Lektionen. In der zweiten Woche der Quadragesima und an den drei ersten Tagen der Karwoche dagegen hat jeder Gottesdienst 3 Lektionen. Auch das bedeutet eine Auszeichnung dieser beiden Wochen. Wenn sodann der Gründonnerstag mit nur 2 alttestamentlichen Lektionen bedacht ist, so wird das dadurch ausgeglichen, daß er als der Tag der Stiftung des hl. Abendmahls daneben mehrere neutestament-

liche Lektionen bekommen hat[1]). Der Karfreitag aber wird wiederum durch seine 8 alttestamentlichen Lektionen vor den übrigen Tagen der Karwoche ausgezeichnet.

Für die Wahl des Lesestoffs gelten folgende Regeln:

1) In der Quadragesima wird am Mittwoch stets Exod. und Ioel gelesen, am Freitag stets Deut., Iob und Is.; nur tritt in der letzten Woche Zach. für Ioel ein, da dieser schon in der vorletzten Woche zu Ende gelesen ist. In der 2. Woche, wo auch der Mittwoch 3 Lektionen hat, kommt als dritte ein Stück aus Mich. hinzu.

2) Am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche der Quadragesima werden Reg. I, Prov. und Ier. gelesen.

3) In der Karwoche stammt die erste Lektion vom Montag bis zum Donnerstag aus der Gen., die zweite vom Montag bis zum Mittwoch aus den Prov., die dritte am Montag und Dienstag aus Is. Dazu kommt am Mittwoch als dritte Lektion ein Stück aus Zach., am Donnerstag als zweite ein Stück aus Is. Der Karfreitag hat nur Lektionen aus den Propheten: vier aus Is., zwei aus Zach., je eine aus Am. und Ier.

Die regelmäßig wiederkehrenden Bücher werden in der Quadragesima fortlaufend, nur hie und da mit kleinen Sprüngen gelesen:

Exod. $1_{1}-2_{10}$. 2_{11-22}. $2_{23}-3_{15}$. 3_{16-22}. 4_{1-21}. $4_{21}-5_{3}$.
Ioel 1_{14-20}. 2_{1-11}. 2_{21-32}. 3_{1-8}. 3_{9-21}.
Deut. $6_{4}-7_{10}$. $7_{11}-8_{1}$. $8_{11}-9_{10}$. 9_{11-24}. 10_{1-15}. 11_{10-25}.
Iob. $6_{2}-7_{13}$. $9_{2}-10_{2}$. $12_{1}-13_{6}$. $16_{2}-17$. 19_{2-29}. 21.
Is. 40_{1-8}. 40_{9-17}. 42_{1-6}. $43_{22}-44_{8}$. 45_{1-13}. $46_{3}-47_{4}$.
Reg. I 1_{1-23}. $1_{23}-2_{26}$. $3_{21}-4_{18}$.
Prov. 1_{2-33}. $2_{1}-3_{10}$. $3_{11}-4_{13}$.
Ier. 1_{1-10}. $1_{11}-2_{3}$. $2_{21}-3_{16}$.

Ähnliches gilt für die Karwoche, doch sind hier die Sprünge bei der Gen. viel größer:

Gen. $1-3_{20}$. $6_{9}-9_{17}$. $18_{1}-19_{30}$. 22_{1-18}.
Prov. 1_{1-9}. 1_{10-19}, aber dazwischen am Dienstag 9_{1-11}.
Is. 40_{1-8}. 40_{9-17} (dieselben Lektionen wie am Anfang der Quadragesima).

Aus den nicht regelmäßig wiederkehrenden Büchern sind die Lektionen frei gewählt, doch sind am Karfreitag die vier Is.-Lektionen und die beiden Zach.-Lektionen nach der Reihenfolge, in der sie

1) Auch der Dienstag und Mittwoch der Karwoche haben schon neutestamentliche Lektionen, aber nur je eine. Der Montag hat wie die Quadragesima nur alttestamentliche Lektionen.

in den Büchern selbst stehen, geordnet. Auch halten alle überhaupt auftretenden Zach.-Lektionen die richtige Reihenfolge ein: letzte Woche der Quadragesima Zach. 9_{9-16}, Karwoche Mittwoch Zach. 11_{11-14}, Freitag abermals Zach. 11_{11-14} und 14_{6-11}.

§ 6. Das koptische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Das koptische Lektionar setzt eine 8 wöchige Fastenzeit voraus, ja dieser 8 wöchigen Fastenzeit ist sogar noch das 3 tägige Ninivefasten vorgelegt.

Ägypten gehört, wie oben S. 82 bemerkt ist, zu den Ländern, welche die Karwoche in die Quadragesima einrechneten und daher ursprünglich im ganzen 6 Wochen fasteten. Die Osterfestbriefe des Athanasius, Theophilus und Cyrill legen hierfür ein ganz unzweideutiges Zeugnis ab. Die Karwoche nimmt zwar begreiflicherweise eine gewisse Sonderstellung ein, und die Osterfestbriefe geben außer dem Anfang der Fastenzeit auch den Anfang der Karwoche an; aber sie wird nirgends besonders gerechnet, sondern bildet stets die letzte Woche der Quadragesima.

Diese Praxis hat sich mindestens bis zum Jahre 577 gehalten. Das beweist das Fragment eines Osterfestbriefs, welches zuerst von Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, Greek papyri, Ser. II (Oxf. 1897), S. 163—167 herausgegeben wurde und dann in New Palaeographical Society, fasc. III (Lond. 1905), Taf. 48 in Facsimile erschien. Die uns angehende Stelle lautet: ἀρχόμενοι τῆς μὲν ἁγίας τεσσαρακοστῆς ἀπὸ ιθ´ τοῦ Φαμενὼθ μηνὸς κατὰ τὰς εὐαγγελικὰς παραδόσεις, τῆς δὲ ἑβδομάδος τοῦ σωτηρίου πάσχα ἀπὸ κδ´ τοῦ Φαρμουθὶ μηνός, περιλύομεν τὴν νηστείαν τῇ κθ´ τοῦ αὐτοῦ Φαρμουθὶ μηνὸς ἑσπέρᾳ βαθίᾳ σαββάτῳ, ἑορτάζοντες τῇ ἑξῆς ἐπιφωσκούσῃ κυριακῇ. Hier fällt also der Montag, mit dem die Quadragesima beginnt, auf den 19. Phamenoth = 15. März, der Karmontag auf den 24. Pharmuthi = 19. April und der Karsamstag auf den 29. Pharmuthi = 24. April, sodaß die Fastenzeit einschließlich der Karwoche 6 Wochen dauert. Ostern fällt auf den 30. Pharmuthi = 25. April, also auf den außerordentlich selten vorkommenden spätesten Termin; daher kann der Brief, wie Grenfell und Hunt richtig sahen, nur im Jahre 577 oder 672 geschrieben sein. Grenfell und Hunt entschieden sich, obwohl aus Mangel an unzweideutigen Indizien etwas schwankend, für 577. Carl Schmidt dagegen plädierte in den Berliner Klassikertexten 6 (1910), S. 92 für das Jahr 672; seine Gründe sind: „Überhaupt geben die Herausgeber [Grenfell

und Hunt] von der falschen Voraussetzung aus, daß dieser Osterfestbrief von einem melchitischen Patriarchen abgefaßt sei, während die Benutzung des Cyrill und die Formel καθ' ἑκούσιον βούλησιν betreffs der πάθη auf einen Monophysiten der severianischen Richtung hinweisen". Aber hier ist ihm ein sonderbares Versehen passiert, denn καθ' ἑκούσιον βούλησιν gehört, wie Grenfell und Hunt ganz richtig angezeigt hatten, noch zu dem langen Zitat aus Cyrill, mit dem das uns erhaltene Fragment des Osterfestbriefs beginnt, sodaß also der „Monophysit der severianischen Richtung" der alte Cyrill selber ist. Aus dem Cyrillzitat an sich läßt sich aber kaum auf einen monophysitischen Patriarchen schließen. Weshalb sollte nicht auch ein orthodoxer Patriarch von Alexandria seinen Vorgänger, der doch nicht verdammt war, einmal zitieren? Sollte aber Schmidt mit seiner Annahme eines monophysitischen Verfassers wirklich recht haben, dann würde der Brief ganz sicher dem Jahre 577, nicht 672 angehören; denn von 657 an ist, wie wir gleich sehen werden, die 8 wöchige Fastenzeit für die Monophysiten Ägyptens so reichlich und einheitlich bezeugt, daß wir nicht wohl an eine vorübergehende Rückkehr zur alten Praxis denken können.

Die alte 6 wöchige Fastenzeit ist, wie Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz gezeigt hat, im Laufe der Zeit überall verlängert; nur in Mailand hat sie sich bis auf den heutigen Tag erhalten (Funk S. 266). Die monophysitischen Kopten fügten 2 volle Wochen hinzu. Der Grund dieser Verlängerung ist klar. Der Name τεσσαρακοστή wies auf ein 40 tägiges Fasten hin. Da man aber am Samstag und Sonntag nicht eigentlich fastete (s. oben S. 79 f.), so kamen in den 6 Wochen nur $6 \times 5 = 30$ (oder mit Einschluß des Karsamstags 31) eigentliche Fasttage heraus. Daher gab man 2 Wochen zu, um wirklich 40 Tage zu fasten.

Diese 8 wöchige Quadragesima wird uns für Ägypten zuerst durch die Exzerpte aus zwei Osterfestbriefen des monophysitischen Patriarchen Benjamin I. von Alexandria bezeugt, welche der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis angehängt sind (Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 [1712], S. 505 = Migne Patr. gr. 95, Sp. 77). Dank der Sorgfalt des Exzerptors sind wir in der glücklichen Lage, die Zeit des zweiten Fragmentes, welches die genauesten Angaben bietet, mit absoluter Sicherheit bestimmen zu können. Es stammt nämlich aus dem 35.[1]) Osterfestbrief Ben-

1) Lequien: ἐν ἑορταστικῇ τριακοστῇ πέμπτῃ. Es ist einer der bösesten Druckfehler Mignes, daß er hier πρώτῃ statt πέμπτῃ bietet.

jamins, und das Fasten begann am 19. Mechir = 13. Febr., die Karwoche begann am 8. Pharmuthi = 3. April [1]), folglich fiel der Ostersonntag auf den 9. April. Benjamin I. hat nach der Überlieferung den Patriarchenstuhl im 1. Jahre der Hedschra = 16. Juli 622—4. Juli 623 bestiegen und ist nach 39jährigem Patriarchat am 3. Januar 662 gestorben, s. A. v. Gutschmid, Kleine Schriften 2 (1890), S. 499 [2]). Wenn er alljährlich einen Osterfestbrief geschrieben hat, so fällt sein 35. Brief in das Jahr 657, und gerade in diesem Jahre war Ostern in der Tat am 9. April, s. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 191. So stimmt hier alles aufs schönste zusammen, und es wird dadurch zugleich die Richtigkeit der überlieferten Chronologie bestätigt. Unsicher bleibt vorläufig nur das genaue Datum des ersten Fragments, welches weniger und zum Teil verderbte Zahlen enthält; am wahrscheinlichsten ist mir, daß es dem vorhergehenden Jahre, also dem Jahre 656 n. Chr., angehört [3]). In beiden Fragmenten dauert die Quadragesima 8 Wochen. Auch gibt das zweite Fragment ausdrücklich den Grund der Verlängerung an: Ἀρχόμενοι τῶν ὀκτὼ ἑβδομάδων τῆς νηστείας, τουτέστι τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς, διὰ τὸ μὴ συνα-

1) Das Fragment selbst gibt (wie der unten S. 87 zu erwähnende Osterfestbrief des monophysitischen Patriarchen Alexanders II., den wir im Original besitzen) die römischen Daten neben den ägyptischen, und beide stimmen zueinander. Auch sind vom 19. Mechir bis zum 8. Pharmuthi gerade 7 Wochen. An der Richtigkeit der Überlieferung kann also kein Zweifel sein.

2) Vgl. auch Alfred J. Butler, The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion (Oxf. 1902), S. XXVIII. 170 (Anm. 1). 501 f. 506. Butler setzt Benjamins Thronbesteigung genauer in den Januar 623, da Benjamins Vorgänger Andronikus am 3. Jan. gestorben sein soll. Dies Datum ist jedoch, wie Gutschmid a. a. O. durch ein Fragezeichen angedeutet hatte und auch Butler S. 170 Anm. 1 (vgl. S. 172) bemerkt, nicht ganz sicher, da der 3. Jan. Benjamins eigener Todestag ist, also die Angabe desselben Todestages für seinen Vorgänger auf einer Verwechselung beruhen kann.

3) Nach dem ersten Fragment dauerte das Fasten vom 27. Mechir bis zum 20. Pharmuthi. Hier muß ein Fehler stecken, denn so kommen nur 54 Tage heraus (4 des Mechir, 30 des Phamenoth, 20 des Pharmuthi), während es vom Montag der 1. Fastenwoche bis zum Karsamstag 55 Tage sein müssen und im zweiten Fragment auch wirklich sind (12 des Mechir, 30 des Phamenoth, 13 des Pharmuthi; die ägyptische Monatsrechnung s. bei F. K. Ginzel, Handbuch der math. u. techn. Chronologie 1 [1906], S. 225 f.). Wir müssen also entweder den 27. in den 26. Mechir korrigieren, oder den 20. in den 21. Pharmuthi; letzteres ist einfacher, da wir nur den Ausfall des Einers anzunehmen brauchen. Wir bekommen dann für Ostern den 22. Pharmuthi = 17. April heraus. Auf den 17. April fiel Ostern in den Jahren 651 und 656. Keins der beiden Jahre stimmt zu der Angabe, daß das erste Fragment aus dem 30. Osterfestbrief Benjamins stammt, denn im Jahre 651 muß er seinen 29., im Jahre 656 seinen 34. Festbrief geschrieben haben. Also muß „30" in 29 oder 34 korrigiert werden; letzteres ist einfacher, da wir wiederum nur den Ausfall des Einers anzunehmen brauchen. (Würden wir umgekehrt den 27. in den 26. Mechir korrigieren, so fiele Ostern auf den 16. April. In diesem Falle müßten wir viel stärker eingreifen, da dann nur die Jahre 629 und 640 in Frage kämen.)

μεθιστᾶσθαι τὸ σάββατον καὶ τὴν κυριακὴν ταῖς ἁγίαις νηστείαις, κτλ. Wir haben hier also die folgerichtige Fortbildung der altägyptischen Praxis. Der Anfang der Karwoche wird nach der alten Sitte besonders notiert[1]), aber sie wird nicht besonders gerechnet, sondern ist die letzte Woche der 8wöchigen Quadragesima, wie sie früher die letzte Woche der 6wöchigen Quadragesima gewesen war.

Seit Benjamin I. haben wir viele Zeugnisse für die 8wöchige Quadragesima der Kopten. In dem Osterfestbrief Berliner Klassikertexte 6 (1910), S. 55—109, der von dem monophysitischen Patriarchen Alexander II. im Jahre 713, 719 oder 724 geschrieben ist (a. a. O., S. 94), heißt es (S. 86): Ἀρξώμεθα τῆς μὲν ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν, τουτέστιν τῶν ὀκτὼ ἑβδομάδων, κτλ. Im Typikon κεφ. κη´ (Venedig 1615, Bl. ξβ´ Anf.) heißt es, daß der Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815), nach welchem die Orthodoxen in der 8. Woche vor Ostern, wenn irgend möglich, auch am Mittwoch und Freitag Käse und Eier essen sollen (vgl. unten S. 94), sich gegen die Jakobiten und Tetraditen richtet[2]), die also schon in dieser Woche Käse und Eier meiden; „Tetraditen" ist aber ein Spottname für die Monophysiten Alexandrias. Eutychius, orthodoxer Patriarch von Alexandria (933—940), bezeugt in seinem unten in § 8 anzuführenden Bericht über die Fastenpraxis der 8. Woche vor Ostern, daß die Kopten seiner Zeit im Gegensatz zu den Orthodoxen schon in dieser Woche streng fasteten. Ebenso sagt der erste Anhang des Typikon (Venedig 1615, Bl. ρλα´ Vorderseite Sp. 2 Z. 6—8): κατὰ μέντοι τὴν τυροφάγον (d. h. in der 8. Woche vor Ostern) οἱ αἱρετικοὶ οἱ λεγόμενοι Τετραδῖται μεγάλην νηστείαν παρατηροῦσιν. Und für die Neuzeit haben wir den Bericht von E. W. Lane, Account of the manners and customs of the modern Egyptians 2 (1836), S. 323, nach welchem الصوم الكبير „das große Fasten" 55 Tage dauert.

Vor der 8wöchigen Quadragesima hat das koptische Lektionar noch das 3tägige Ninivefasten. Über dieses sagt Lane a. a. O.: „A week before their Great Fast, or Lent, commences a fast of three days, kept in commemoration of that of Nineveh, which was occasioned by the preaching of Jonah". Aber nach J. M. Vansleb, Histoire de l'église d'Alexandrie (1677), S. 76 findet dies Fasten vielmehr in der zweiten Woche vor der Quadragesima

1) Ebenso auch in dem gleich zu nennenden Osterfestbrief Alexanders II.
2) ἀνατρέπει δὲ αὐτὸς ὁ κανὼν τὸ δόγμα τῶν Ἰακωβιτῶν καὶ τὴν τῶν Τετραδιτῶν αἵρεσιν.

statt, und dies wird richtig sein, denn auch die Syrer und Armenier haben es in der 10. Woche vor Ostern. Über das Ninivefasten der Syrer belehrt A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums, hsg. v. Drerup u. a., III 3—5, Paderb. 1910), S. 191—194. Danach findet es „in der drittletzten Woche vor Beginn der Quadragesima" statt, also, da die syrische Quadragesima 7 Wochen vor Ostern beginnt, in der 10. Woche vor Ostern. Eingeführt wurde es zuerst in der 2. Hälfte des VI. Jahrh. bei den Nestorianern anläßlich einer Epidemie, bald darauf aber von den Jakobiten übernommen. Über das Ninivefasten der Armenier, das ἀρτζιβούρων, handelt Nilles II, S. 6—11. Es findet in der Woche vor Septuagesimae statt, d. h. gleichfalls in der 10. Woche vor Ostern. Der Termin ist ganz sicher, da die Griechen, um gegen diese greuliche Ketzerei der dreimal verfluchten Armenier zu protestieren, in ebendieser Woche sogar das allwöchentliche Mittwochs- und Freitagsfasten aufgehoben haben[1].

Die drei Tage des Ninivefastens werden im koptischen Lektionar nur gezählt, ohne daß angegeben würde, um welche Wochentage es sich handelt. Nach Vansleb a. a. O. beginnt das Ninivefasten stets am Montag. Hierzu stimmt es, daß im koptischen Lektionar auf die drei Tage des Ninivefastens „der gesegnete Donnerstag, welcher das Ninivepascha ist"[2]), folgt; wie auf das große Fasten das Pascha folgt, so hat man auf das Ninivefasten ein Ninivepascha folgen lassen. Montag, Dienstag und Mittwoch sind auch bei den Syrern die am besten bezeugten Tage des Ninivefastens, s. Baumstark a. a. O., S. 193.

Über die Zeit der Einführung des Ninivefastens bei den Kopten vermag ich nichts zu sagen, da ich keine alten Zeugnisse für dasselbe kenne.

Die Gottesdienste an den Wochentagen der Fastenzeit beschränken sich bei den Kopten nicht auf die Mittwoche und Freitage, wie das in Jerusalem meistens der Fall war, sondern finden während des Ninivefastens wie während des „großen Fastens" täglich statt.

---

1) Daher gehört „die Woche nach dem Tag des Pharisäers und des Zöllners", d. h. nach dem Sonntag vor Septuagesimae, noch jetzt zu den „Fastendispensationswochen", s. Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. von G. Morosow (Berlin 1893), S. 30 Anm.

2) يوم الخميس المبارك الذى هو فصح نينوى. Lagarde, Orientalia I, S. 39 gibt als Überschrift dieses Tages falsch an: „fünfter [so (dies „so" stammt von Lagarde selbst)] Tag des ninevitischen פסח".

Die Zahl der alttestamentlichen[1]) Lektionen beträgt während des Ninivefastens täglich 1, während des „großen Fastens" täglich 2—4. Die Höchstzahl 4 kommt nur am Mittwoch (3.—5. Woche) und Freitag (2., 3., 6., 7. Woche) vor; diese beiden Tage werden also auch hier ausgezeichnet (vgl. oben S. 82). Im übrigen haben die 1.—3. und 6. Woche regelmäßig 2 Lektionen, die 4., 5. und 7. Woche regelmäßig 3 Lektionen; Ausnahmen: Donnerstag der 5. Woche 2 Lektionen, Mittwoch der 6. Woche 3 Lektionen. Hierin einen tieferen Sinn zu suchen, wäre bei der Jugend der uns zu Gebote stehenden Überlieferung ein gefährliches Unternehmen.

Während des Ninivefastens wird naturgemäß das Buch Ionas gelesen. Dies Buch ist seit alters mit der Fastenzeit verknüpft; wir trafen es schon in der Ostervigil und sahen dort, daß schon Ambrosius es für die Karwoche bezeugt (s. oben S. 74 Anm. 1). In der Ostervigil wird es wegen der typischen Bedeutung des dreitägigen Aufenthaltes des Jonas im Bauche des Walfisches gelesen. Daran wird hier natürlich nicht gedacht; vielmehr wird es hier deshalb gelesen, weil man selbst die Niniviten, die auf die Predigt des Jonas fasteten und Buße taten, nachahmte; stammt doch auch die 3tägige Dauer des Ninivefastens offenbar aus Ion. 3_4, wo der Prophet den Niniviten verkündigt: Ἔτι τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινευὴ καταστραφήσεται. Übrigens folgen bei Matth. 12_{41}f. die Niniviten als Bußspiegel unmittelbar auf Jonas als Typus Christi.

In der Quadragesima wird täglich das Buch Isaias gelesen; es fehlt bloß am Freitag der 5. Woche und ist hier wohl nur zufällig ausgefallen, da man auch nach Analogie des Freitags der 2., 3., 6. und 7. Woche an diesem Tage 4 statt 3 Lektionen erwarten könnte. Die Lesestücke erscheinen im großen und ganzen in der Reihenfolge, die sie in dem Prophetenbuche selbst einnehmen; einige Abweichungen von der Regel sollen am Schluß dieses Paragraphen besprochen werden.

Nächst Isaias wird in der Quadragesima am häufigsten das Buch Iob gelesen. Die Lesung beginnt in der 2. Woche und findet in dieser am Dienstag und Freitag, in der 3. Woche am Mittwoch und Freitag, in den folgenden Wochen täglich statt. Nur in der 6. Woche ist sie wieder auf Mittwoch und Freitag beschränkt; auch fehlt sie am Donnerstag der 5. Woche, aber hier

---

1) Im Gegensatz zum jerusalemischen und konstantinopolitanischen hat das uns vorliegende koptische Lektionssystem an den Wochentagen der Fastenzeit auch neutestamentliche Lektionen. Diese bleiben hier unberücksichtigt. Sie gehören auch wohl erst einer jüngeren Entwicklungsstufe an.

wohl nur infolge eines Fehlers unserer Hs., da dieser Tag gegen die Regel bloß 2 Lektionen hat. Vom Freitag der 2. Woche bis zum Mittwoch der 5. Woche wird Iob 11—26, vom Freitag der 6. Woche bis zum Schluß der 7. Woche Iob 36—42 vollständig und in richtiger Reihenfolge gelesen. Die übrigen drei Iob-Lektionen sind regellos: Dienstag der 2. Woche Iob 19_{3-16}, Freitag der 5. Woche Iob 32_{2-16}, Mittwoch der 6. Woche Iob 38_{1-23}[1] (also außer 32_{2-16} Dubletten).

Außer Isaias und Iob werden noch die Proverbia öfter gelesen. Die Lesung beginnt erst in der 3. Woche und setzt in der 4. Woche wieder aus. Sie findet in der 3. und 5. Woche am Montag, Dienstag und Donnerstag statt, in der 6. Woche am Montag, Dienstag und Freitag, in der 7. Woche täglich. In der 3. und 5. Woche wird Prov. 1_{20}—4_{22}[1] vollständig, in der 6. und 7. Woche Prov. 8—12_{11}[1] fast vollständig gelesen. Die richtige Reihenfolge ist überall gewahrt.

Sonst finden wir in der Quadragesima noch folgende Bücher vertreten: Gen. 5 mal, Exod. 7 mal (aber einmal nur freie Nacherzählung), Deut. 6 mal, Reg. I. III. IV zusammen 4 mal, Ioel 4 mal, Zach. 2 mal. Auch bei diesen Büchern läßt sich in der Regel das Prinzip der fortlaufenden Lesung (lectio continua) beobachten, z. B. Mittwoch der 2.—6. Woche Exod. 2_{11}—11 mit einigen Auslassungen; Freitag der 1.—5. Woche Deut. 6_3[1]—12_{31} mit einer ganz kleinen Auslassung. Aber es kommen auch Störungen vor, die jedoch vielleicht erst durch Überarbeitung entstanden sind, z. B. stehen neben den soeben genannten Lektionen aus Exod. und Deut. noch folgende: Montag der 1. Woche Anfang der Geschichte Moses, frei nach Exod. erzählt, und Montag der 2. Woche Exod. 3_{6-14}; Donnerstag der 2. Woche Deut. 5_{15-22}.

Vergleichen wir dann noch die koptischen und die jerusalemischen Lektionen für die der Karwoche vorangehenden Fastenwochen, so finden wir eine große Übereinstimmung in der Wahl der biblischen Bücher. Für sich besonders hat das jerusalemische System nur Ier. (3 Lektionen) und Mich. (1 Lektion), das koptische nur Gen. (5 Lektionen) und Reg. III. IV (je 1 Lektion). Dagegen stimmen beide in Exod., Deut., Reg. I, Prov., Iob, Is., Ioel, Zach. überein. Ja die Übereinstimmung erstreckt sich hie und da bis in die Einzelheiten. In Jerusalem wird an den sechs Mittwochen der Quadragesima Exod. 1—5_2 gelesen, bei den Kopten an den Mittwochen der 2.—6. Woche Exod. 2_{11}—11. In Jerusalem wird an den sechs Freitagen Deut. 6_4—11_{25} gelesen, bei den Kopten an den Freitagen der 1.—5. Woche

Deut. 6_{3}^{2}—12_{24}. In Jerusalem liest man die Prov. nur am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche; die Kopten lesen sie mehrere Wochen, beginnen aber damit am Montag, Dienstag und Donnerstag der 3. Woche, und das sind, da die koptische Quadragesima eine Woche vor der jerusalemischen anfängt, genau dieselben Tage, an denen man in Jerusalem die Prov. liest; auch der Lesestoff deckt sich fast: in Jerusalem liest man an diesen Tagen Prov. 1_{7}—4_{13}, bei den Kopten Prov. 1_{20}—3_{4}. In Jerusalem wird ferner Iob stets am Freitag gelesen, bei den Kopten nur am Freitag regelmäßig (außer der 1. Woche, wo Iob überhaupt noch nicht gelesen wird), an anderen Tagen mehr oder weniger unregelmäßig. In Jerusalem wird Ioel am Mittwoch der 1.—5. Woche gelesen, bei den Kopten am Mittwoch der 1. und 3.—5. Woche. Auch ist noch daran zu erinnern, daß die koptischen (sahidischen) Karwochenlektionen gleichfalls sich mit den jerusalemischen berührten (s. oben S. 69). Unter diesen Umständen können wir nicht zweifeln, daß zwischen dem jerusalemischen und dem koptischen Lektionssystem ein alter Zusammenhang besteht, wenn wir auch die Art dieses Zusammenhanges vorläufig nicht bestimmen können.

Aber das koptische System berührt sich nicht nur mit dem jerusalemischen, sondern auch mit dem konstantinopolitanischen, und in diesem Falle können wir mit Sicherheit auf Abhängigkeit des koptischen Systems schließen. Besonders deutlich zeigt sich dies bei den Is.-Lektionen, in denen die Kopten gar nicht mit Jerusalem, aber fast ganz mit Konstantinopel übereinstimmen. Vom Montag der 1. Woche bis zum Mittwoch der 5. Woche sind die Is.-Lektionen der beiden Systeme bis auf unbedeutende Unterschiede[1]) identisch, und auch die konstantinopolitanischen Is.-Lektionen vom Freitag der 5. Woche bis zum Freitag der 6. Woche kehren bei den Kopten wieder, nur daß sie bei ihnen vom Freitag der 6. Woche bis zum Freitag der 7. Woche gelesen werden. Dieser Unterschied erklärt sich aus der verschiedenen Dauer

1) In den meisten Fällen handelt es sich um ganz minimale Differenzen, wie sie hie und da auch zwischen verschiedenen griechischen Hss. vorkommen. Bemerkenswert ist nur folgendes: 1) In der 3. Woche haben die Kopten — oder nur unsere Hs. — die Lektionen des Dienstags und Mittwochs vertauscht. 2) Am Dienstag der 4. Woche ist die koptische Lektion bedeutend länger als die konstantinopolitanische. 3) Am Freitag der 4. Woche hat unsere Hs. (Kopt. 6) zunächst bis zu den Worten Is. 29_{17} ⲙ̄ⲫⲣⲏϯ ⲙ̄ⲡⲧⲱⲟⲩ = ὡς τὸ ὄρος, mit welchen Bl. 223a schließt, denselben Text wie Konstantinopel, fährt dann aber auf Bl. 223b mit Is. 42_{8} ⲡⲁⲣⲁⲛ = μου . . . τὸ ὄνομα fort. Sie bricht also auf 223a mitten im Satze ab (durch nachträgliche Hinzufügung von ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲭⲉⲣⲁⲙⲓⲗ am Fuß der Seite ist nur ein notdürftiger Abschluß hergestellt) und fängt auf 223b mitten in einem ganz anderen Satze an. Daraus folgt, daß es sich hier um ein Versehen handelt.

der Fastenzeit: Konstantinopel hatte vor der Karwoche 6, die Kopten 7 Wochen des strengen Fastens. Daher reichten die konstantinopolitanischen Is.-Lektionen nicht aus, und die Kopten mußten das System erweitern. Das taten sie, indem sie vom Donnerstag der 5. Woche bis zum Donnerstag der 6. Woche neue Is.-Lektionen einschoben[1]. Aber sie taten es ungeschickt; denn während Konstantinopel alle Is.-Stücke in der Reihenfolge liest, in der sie im Prophetenbuche selbst stehen, schoben die Kopten ihre neuen Lektionen zwischen Is. 41_{14} (Mittwoch der 5. Woche) und 45_{11} (Freitag der 6. Woche) in bunter Reihenfolge ein: 26_{9^2-20}. 44_{21-23}. 45_{1-10}. 45_{18-25}. 43_{10-21}.

Auch einige andere Übereinstimmungen zwischen dem koptischen und dem konstantinopolitanischen Lektionssystem kommen vor, besonders in den Lektionen aus Ioel und Zach., welche Konstantinopel in der Butterwoche, die Kopten in ihrer zeitlich damit zusammenfallenden ersten Fastenwoche haben (vgl. oben S. 34 mit S. 68), und in den Gen.-Lektionen des Freitags der 5. und 6., resp. 6. und 7. Fastenwoche (vgl. S. 38 mit S. 69). Die Kopten werden auch diese aus dem konstantinopolitanischen System, das sich ja mit der Zeit immer weiter ausbreitete (s. oben S. 71), übernommen haben[2]. Unsere koptischen Hss. sind ja sehr jung und können sehr wohl ein stark umgebildetes koptisches Lektionssystem darstellen. Merkwürdig ist dabei höchstens, daß auch die koptische Kirche trotz ihres Gegensatzes zur byzantinischen Reichskirche sich ihrem Einfluß nicht hat entziehen können.

§ 7. Das konstantinopolitanische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Das konstantinopolitanische Lektionssystem setzt wie das koptische eine 8wöchige Fastenzeit voraus. Aber die ganze Zeit von 8 Wochen zerfällt hier in drei deutlich voneinander geschiedene Teile[3]:

1) Butterwoche (ἡ τυροφάγος scil. ἑβδομάς): Mittwoch und Freitag je 2 Lektionen, am Mittwoch aus Ioel, am Freitag aus Zacharias.

---

1) Die konstantinopolitanische Lektion für den Donnerstag der 5. Woche (Is. 42_{5-16}) ist bei dieser Umarbeitung verloren gegangen. Aber ein Teil derselben ($42_{8^2-12^1}$) findet sich sonderbarerweise beim Freitag der 4. Woche, s. die vorige Anmerkung.

2) Dasselbe gilt wohl für die drei oben S. 75 erwähnten Lektionen der Palmarumvigil, welche die Kopten mit Konstantinopel gemein haben.

3) Zu den deutschen Bezeichnungen der drei Teile füge ich in Klammern die griechischen in der in den liturgischen Büchern üblichsten Fassung hinzu.

2) 6 Wochen der Fasten = Quadragesima (αἱ ἓξ ἑβδομάδες τῶν νηστειῶν, ἡ τεσσαρακοστή): Montag — Freitag je 3 Lektionen und zwar stets aus Is., Gen. und Prov., die fortlaufend vom Anfang bis zum Schluß gelesen werden, aber nur anfangs vollständig, nachher mit mehr oder weniger großen Auslassungen.

3) Karwoche (ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς): Montag — Mittwoch je 3 Lektionen aus Ez., Exod. und Iob. Donnerstag und Freitag je 4 Lektionen: die Lesung von Exod. und Iob wird fortgesetzt und je eine Prophetenlektion (nicht aus Ez., sondern aus Ier., Is., Zach.) davor und dahinter gelegt.

Daraus folgt, daß dies System für diejenige Fastenpraxis geschaffen ist, die sich mit der Zeit in der ganzen orthodoxen Kirche durchgesetzt hat und auch in den oft gedruckten liturgischen Büchern, besonders dem Triodion und dem Typikon, vorausgesetzt wird. Denn auch nach dieser jetzt allgemeingültigen Praxis gliedert sich die im ganzen 8wöchige Fastenzeit in eben jene drei Teile, die sich nicht nur durch ihre Namen, sondern auch durch die Art des Fastens und des Gottesdienstes voneinander scheiden. Ich will dies hier an der Hand des Triodion und anderer Quellen etwas genauer ausführen und dabei zugleich zeigen, wie völlig unser Lektionssystem auch in den Einzelheiten auf jene Praxis zugeschnitten ist.

Das Triodion (vgl. oben S. 53) beginnt schon 10 Wochen vor Ostern, mit der κυριακὴ τοῦ τελώνου καὶ τοῦ Φαρισαίου (Sonntag vor Septuagesimae). Und in der Tat fängt schon mit diesem Sonntag die erste Vorbereitung auf die Fastenzeit an. Denn das Evangelium vom Zöllner und Pharisäer, von welchem dieser Sonntag seinen Namen hat, soll ebenso wie das Evangelium vom verlorenen Sohne, nach welchem der nächste Sonntag (Septuagesimae) κυριακὴ τοῦ ἀσώτου heißt, und das Evangelium vom jüngsten Gericht Matth. 25_{31-46}, das an dem dann folgenden Sonntag (Sexagesimae) gelesen wird, bereits die Bußstimmung der Fastenzeit wecken. Am Sonntag Sexagesimae darf man zum letzten Mal Fleisch essen, daher heißt er κυριακὴ τῆς ἀπόκρεω („Karneval"; davon neugriech. ἀποκρεύω *comissor, epulis indulgeo* Nilles II, S. 19). Mit dem folgenden Montag beginnt die Fastenzeit.

Die erste Woche der Fastenzeit ist jedoch noch keine Woche des eigentlichen Fastens und wird daher auch als Woche πρὸ τῶν νηστειῶν (oben S. 34) oder προνήστιμος ἑβδομάς (Joh. Damasc. de sacris ieiuniis c. 5: Migne Patr. gr. 95, Sp. 69 D) bezeichnet. Man enthält sich in ihr noch nicht aller Speise bis zum Nachmittag oder Abend, um dann eine einzige,

bloß aus Vegetabilien bestehende Mahlzeit einzunehmen, wie die alte Regel für die eigentlichen Fasttage ist, sondern lebt im ganzen durchaus in der gewöhnlichen Weise und enthält sich nur des Fleisches. Dagegen sind die in der eigentlichen Fastenzeit gleichfalls verbotenen Produkte der Tiere, Milch, Butter, Käse, Eier[1], in dieser Woche noch erlaubt, ja nach dem oben S. 87 zitierten Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) soll man diese Speisen sogar, wenn irgend möglich, genießen, um sich dadurch von den Häretikern zu unterscheiden, die in dieser Woche schon streng fasteten. Daher heißt diese Woche die Käseesserwoche (ἡ τυροφάγος scil. ἑβδομάς) oder die Käsewoche (ἡ τυρινή) und wird im Westen, wo die Butter eine ähnliche Rolle spielt wie der Käse im Osten, gewöhnlich als die Butterwoche bezeichnet.

Indessen nehmen zwei Tage dieser Woche, der Mittwoch und Freitag, eine gewisse Sonderstellung ein. Mittwoch und Freitag sind die uralten, schon in der Didache c. 8 vorkommenden, allwöchentlichen Fasten- oder Stationstage (vgl. oben S. 82). Schon Constit. apost. VIII 47 (= Canones apost.) Nr. 69 befiehlt das Mittwochs- und Freitagsfasten auch dem Laien bei Strafe der Exkommunikation. Hieraus erklärt sich, daß diese beiden Tage auch in der Butterwoche eigentliche Fasttage sind, vgl. den eben schon erwähnten Kanon des Nicephorus im Typikon κεφ. κη' (Venedig 1615, Bl. ξα'/ξβ'): Δεῖ νηστεύειν τοὺς μοναχοὺς τῇ δ' καὶ ς' τῆς τυροφάγου καὶ μετὰ τὴν τῶν προηγιασμένων ἀπόλυσιν (d. h. nach Beendigung der Missa praesanctificatorum, die stets gegen Abend stattfindet, vgl. unten S. 98) ἐσθίειν τυρὸν καὶ ὠά, ὅπου ἂν εὑρεθῶσιν[2]. Charakteristisch ist auch, daß, wie ebendieser Kanon lehrt, am Mittwoch und Freitag der Butterwoche schon wie an den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima die oben S. 80f. beschriebene Missa praesanctificatorum gehalten wird. Um dieser Eigentümlichkeiten willen bezeichnet Symeon Thessalonicensis, Responsa

1) Im Orient werden gewöhnlich nur Käse und Eier genannt, weil diese beiden Speisen dort hauptsächlich in Betracht kommen.

2) Dieser Kanon des Nicephorus wird als im Typikon stehend schon von Eutychius, orthodoxem Patriarchen von Alexandria (933—940), zitiert, s. Eutychii patr. Alex. annales interprete E. Pocockio 2 (1658), S. 249 = Eutychii patr. Alex. ann., pars posterior, ed. Cheikho (Corpus script. christ. orient., Scriptores arab., Textus, Ser. tertia, Tom. VII [1909]), S. v, Z. 3—7. Daß er auch später maßgebend blieb, lehrt Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 905 Mitte). — Nach Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. von G. Morosow (Berlin 1893), S. 30 Anm. gehört die Butterwoche zu den Fastendispensationswochen; vgl. auch Typikon Venedig 1615, Bl. ρλδ' Rückseite Sp. 1. Dies kann ich mir nicht erklären.

ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904 D) den Mittwoch und Freitag der Butterwoche treffend als προοίμια τῶν ἱερῶν νηστειῶν.

Nach alledem ist die Butterwoche kurz zu charakterisieren als eine Übergangswoche, in der man noch nicht voll fastet, aber doch schon etwas mit dem Fasten und der gottesdienstlichen Praxis der Fastenzeit beginnt.

Dieser Charakter der Butterwoche kommt auch im Lektionssystem deutlich zum Ausdruck. Man nimmt die für die Fastenzeit charakteristische Lesung des A. T. noch nicht voll auf und liest noch nicht die Bücher, die in der folgenden Quadragesima gelesen werden, beginnt aber doch schon etwas mit dem A. T. Daß man hierfür gerade den Mittwoch und Freitag gewählt hat, erklärt sich nach dem über diese Tage Gesagten von selbst: sie sind die eigentlichen Fasttage der Butterwoche, daher eigneten gerade sie sich für die alttestamentlichen Lektionen.

Auch in der Zahl der Lektionen unterscheidet sich die Butterwoche charakteristisch von der eigentlichen Fastenzeit: sie hat an beiden Tagen nur je zwei Lektionen, während es weiterhin stets drei, am Gründonnerstag und Karfreitag sogar vier sind. Auch hierdurch soll die Butterwoche als Übergangswoche, in der man noch nicht voll beginnt, gekennzeichnet werden, wie umgekehrt die Steigerung am Gründonnerstag und Karfreitag auf die hervorragende Bedeutung dieser beiden Tage hinweist. Zugleich wird durch die Zweizahl der Lektionen das außerhalb der Fastenzeit herrschende Schema auch für die Butterwoche aufrecht erhalten und somit diese Woche wiederum als außerhalb der eigentlichen Fastenzeit stehend gekennzeichnet. Denn die einzelnen Tage des beweglichen Kirchenjahres, auch der Montag, Dienstag und Donnerstag der Butterwoche, haben sonst regelmäßig zwei neutestamentliche Lektionen; diese setzen am Mittwoch und Freitag der Butterwoche aus (s. Gregory, Textkritik des N. T., S. 361), und die beiden alttestamentlichen Lektionen treten an die Stelle.

Auf die Butterwoche folgt die 6wöchige Quadragesima. Sie besteht aus den 40 Tagen vom Montag nach Quinquagesimae (Invocavit) bis zum Freitag vor Palmarum. Ihr Anfang wird in der römischen Ausgabe des Triodion (1879), S. 113 durch die Überschrift Ἀρχὴ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς vor dem Montag der 1. Woche ausdrücklich angezeigt und kommt auch in den Gesängen dieses Tages, wie A. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 55 Anm. 2 gezeigt hat, mannigfach zum Ausdruck. Ihr Schluß am Freitag der 6. Woche wird im Triodion

nicht ausdrücklich angezeigt, kommt aber gleichfalls in den Gesängen für den Abendgottesdienst dieses Tages zum Ausdruck; gleich das erste Idiomelon (röm. Ausg. S. 578) beginnt mit den Worten Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες τεσσαρακοστήν, καὶ τὴν ἁγίαν ἑβδομάδα τοῦ πάθους σου αἰτοῦμεν κατιδεῖν, φιλάνθρωπε [1]). Auch das altarmenische Lektionar zeigt den Schluß der Quadragesima am Freitag der 6. Woche aufs unzweideutigste an, s. oben S. 81 Anm. 2. Und auch die syrische Bezeichnung dieses Freitags als des „Freitags der vierzig (näml. Tage)“ oder des „hl. Freitags des 40tägigen Fastens“ beweist nicht minder deutlich, daß die 40 Tage mit diesem Freitag voll werden, s. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 207.

Bei dieser Berechnung der 40 Tage sind also die Samstage und Sonntage, obwohl sie keine eigentlichen Fasttage sind, mitgerechnet. Das entspricht zweifellos dem Sinne der Schöpfer der Quadragesima. Denn die τεσσαρακοστή ist das Gegenstück zur πεντηκοστή, und wie diese ein Zeitraum von 50 unmittelbar aufeinander folgenden Tagen war, so sollte offenbar die τεσσαρακοστή ein analoger Zeitraum von 40 Tagen sein. Auch die oft angeführten Vorbilder des 40tägigen Fastens Mosis, Eliae und Christi weisen in dieselbe Richtung. Aber den abendländischen Gelehrten, die an die spätere lateinische Praxis, nur die eigentlichen Fasttage zu rechnen, gewöhnt sind, geht diese Berechnungsweise recht schwer ein. So bemerkt Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz über die Entwickelung des Osterfastens zwar richtig, daß die Quadragesima 6 Wochen umfaßte, aber nirgends, daß diese 6 Wochen wirklich 40 Tage enthalten, betont vielmehr S. 262 ff. immer nur, daß zu wenig eigentliche Fasttage herauskommen. Noch weiter ging H. Achelis in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche [3] 5 (1898), S. 775 Z. 47—49, indem er für Epiphanius eine 7wöchige Dauer der Quadragesima (ohne Karwoche) herausrechnete, lediglich weil Epiphanius sagt, daß man an den Sonntagen nicht fastete (der Samstag war damals in Cypern noch nicht auf gleiche Stufe mit dem Sonntag gestellt). Und Deconinck (Revue bibl. intern., N. S. 7 [1910], S. 435), Weigand (Byz. Ztschr. 20 [1911], S. 13 f.) und Baumstark (Oriens Christianus N. S. 1 [1911], S. 57) haben sich nicht nur diese Folgerung von Achelis angeeignet, sondern

1) Dies Lied hat schon H. Achelis, Fasten in der Kirche: Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche [3] 5 (1898), S. 777 Z. 8 ff. nach den „Briefen über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche“, übers. von Muralt (Lpz. 1838), S. 68 angeführt. Es wird nicht am Sonnabend vor Palmarum gesungen, wie Achelis nach Muralt angibt, sondern am Freitag Abend. Vgl. auch Baumstark a. a. O.

möchten dementsprechend für Chrysostomus und die apostolischen Constitutionen eine 8wöchige Dauer der Quadragesima herausrechnen, lediglich weil beide sagen, daß man an den Samstagen und Sonntagen nicht fastete. Solchen Mißgriffen gegenüber scheint es nicht überflüssig, einige Stellen herzusetzen, welche die originale und bei den Orthodoxen stets beibehaltene Berechnung der Quadragesima kennen lehren. Anastasius Sinaita, Quaestio 64 (Migne Patr. gr. 89, Sp. 664 A) sagt: Wenn man einschließlich der besonders zu rechnenden Karwoche 8 Wochen fastet, οὐκέτι ὀφείλει τεσσαρακοστὴ ὀνομάζεσθαι, ἀλλὰ τεσσαρακοστὴ ἑβδόμη. Johannes Damascenus de sacris ieiuniis c. 4 (Migne Patr. gr. 95, Sp. 69 A/B) kommt nach Erwägung verschiedener Aussprüche der Väter über die τεσσαρακοστὴ zu dem Schlusse, ὅτι νηστεία ἐστὶν οὐ μόνον ἡ παντελὴς ἕωθεν μέχρις ἑσπέρας ἀσιτία, ἀλλὰ καὶ ἡ τινῶν βρωμάτων ἀποχή (vgl. auch die hierauf folgende ausführliche Begründung). Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 52 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 897 A) sagt: Die Quadragesima ἄρχεται μὲν ἀπὸ δευτέρας ἡμέρας, λήγει δὲ συναπτῶς εἰς παρασκευήν (vgl. Constit. apost. V 13), τῶν κυριακῶν καὶ σαββάτων εἰσαγομένων, und dies ist deshalb wohlbegründet, weil man sich auch an den Sonntagen und Samstagen des Fleisches und der tierischen Produkte enthält.

Die Quadragesima bildet eine Einheit. Das war schon im jerusalemischen Lektionssystem dadurch zum Ausdruck gebracht, daß an den Mittwochen und Freitagen der Quadragesima regelmäßig dieselben Bücher wiederkehrten (s. oben S. 83). Doch wechselten dort die Bücher zwischen Mittwoch und Freitag. Im konstantinopolitanischen Lektionssystem ist die Einheitlichkeit völlig: in der ganzen Zeit werden stets dieselben Bücher (Is., Gen., Prov.) und stets in derselben Reihenfolge gelesen.

Endlich kommt dann die Karwoche. Diese wird gelegentlich mit der Quadragesima zusammengerechnet, z. B. bei der Bezeichnung der 4. Fastenwoche als μέση ἑβδομάς (oben S. 36 f.) und des Mittwochs dieser Woche als δ' τῆς μεσονηστίμου (The Greek liturgies ed. by C. A. Swainson [1884], S. 95 Sp. 2) entsprechend der δ' τῆς μεσοπεντηκοστῆς (oben S. 44). Das erklärt sich leicht, da man ja die ganzen 7 Wochen fastete. Aber bei genauer Rechnung wird die Karwoche scharf von der Quadragesima geschieden. Zum klassischen Ausdruck kommt das in einer Stelle der Constit. apost. V 13, die noch jetzt maßgebend ist; es heißt dort: das Fasten der Quadragesima soll gehalten werden πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, d. h. vor dem Fasten der Karwoche (vgl. oben S. 34 Anm. 1 und S. 81), und nach jenem

ersten Fasten soll man ἀπονηστεύειν und dann das Fasten der Karwoche beginnen. Aber auch später werden Quadragesima und Karwoche oft ebenso deutlich geschieden; statt weiterer Belege verweise ich nur noch einmal auf das oben S. 96 zitierte Idiomelon. Auch im Kultus unterscheidet sich die Karwoche von der Quadragesima, z. B. wird in ihr mit Ausnahme des Karfreitags keine Missa praesanctificatorum gehalten, s. oben S. 81 Anm. 1.

Demgemäß ist die Karwoche auch im Lektionssystem von der Quadragesima geschieden. Für Is., Gen., Prov. treten Ez., Exod., Iob ein. Nur am Gründonnerstag und Karfreitag wird Ez. durch andere Propheten (darunter auch Is.) ersetzt; zugleich steigt die Zahl der Lektionen von 3 auf 4, da an beiden Tagen zwei Prophetenlektionen gelesen werden. Dadurch werden der Gründonnerstag und Karfreitag, wie schon oben S. 95 bemerkt, vor den übrigen Tagen ausgezeichnet.

So sehen wir, wie sich das konstantinopolitanische Lektionssystem im ganzen und im einzelnen durchaus der noch jetzt gültigen orthodoxen Fastenpraxis anschmiegt. Und es bleibt zum Schluß nur noch die diesem System eigentümliche Verteilung der Lektionen auf Morgen und Abend zu besprechen.

Jeder Wochentag der Fastenzeit hat, wie das Triodion zeigt, eine Morgen- und eine Abendfeier. Die Morgenfeier hat stets nur eine alttestamentliche Lektion; die übrigen werden am Abend gelesen (gewöhnlich zwei, aber in der Butterwoche eine, am Gründonnerstag und Karfreitag drei). Hierdurch wird die Abendfeier als die wichtigere gekennzeichnet. Und in der Tat ist sie die Hauptfeier. Denn abends ist die σύναξις, in der die Missa praesanctificatorum (vgl. oben S. 80f.) gehalten wird. Schon Epiphanius de fide c. 22 (Dindorf III, S. 583f.) berichtet, daß die σύναξις am Mittwoch und Freitag, den alten wöchentlichen Fasttagen, πρὸς τὴν ἐνάτην, d. h. nachmittags 3 Uhr, stattfand, am Sonntag und in der Pentekoste dagegen am Morgen (κατὰ τὰς πρωϊνάς, ἀφ' ἕωθεν). Und er gibt als Grund für die Ausnahmestellung der Pentekoste an, daß in ihr die Mittwoche und Freitage keine Fasttage waren (vgl. oben S. 79). Das lehrt uns den Grund für die verschiedene Zeit der Gottesdienste kennen: an den Fasttagen kann die σύναξις erst gegen Abend stattfinden, weil sie mit dem Abendmahl verbunden ist, und man durch den Genuß desselben das Fasten bricht.

Dieselbe Verteilung der Lektionen auf Morgen und Abend findet sich nun aber auch beim Karsamstag, obwohl dieser als Ostervigil seit alter Zeit seine Sonderstellung eingenommen hat.

Dadurch ist auch er der Fastenzeit eingegliedert. Aber dies ist gewiß eine nachträgliche Änderung, denn in Jerusalem und im Abendlande wird die konstantinopolitanische Morgenlektion Ez. 37_{1-14}, wie wir oben S. 72 f. sahen, in der Vigil selbst gelesen. Der Grund der Änderung ist leicht ersichtlich. Seit urchristlicher Zeit hatte man am Tage vor Ostern allgemein gefastet; daher blieb der Karsamstag auch später, als das Samstagsfasten im Orient streng verpönt wurde, im Unterschied von allen übrigen Samstagen des Jahres ein Fasttag (vgl. oben S. 79). Somit stand der Karsamstag, obwohl er als Ostervigil seine Sonderstellung einnahm und behielt, doch auch mit den übrigen Fasttagen der ganzen Zeit auf gleicher Stufe, und dies brachte man dadurch zum Ausdruck, daß man die obligate alttestamentliche Morgenlektion auch auf ihn übertrug.

§ 8. Alter und Ursprung der dem konstantinopolitanischen Lektionssystem zugrunde liegenden Fastenpraxis.

Wir haben in den drei besprochenen Lektionssystemen drei oder gar vier verschiedene Arten der Fastenpraxis angetroffen. Jerusalem hatte eine aus 6 wöchiger Quadragesima und Karwoche bestehende, im ganzen 7 wöchige Fastenzeit, aber die ungewöhnlich reiche Ausgestaltung des Gottesdienstes der zweiten Woche ließ vermuten, daß sie vorher die erste gewesen war, die Quadragesima also wie im Abendlande und in den westlicheren Provinzen des Morgenlandes die Karwoche in sich eingeschlossen hatte (S. 82). Die Kopten hatten eine 8 wöchige Quadragesima, in der die Karwoche einbegriffen war. Das konstantinopolitanische Lektionssystem setzte gleichfalls eine 8 wöchige Fastenzeit voraus, aber diese zerfiel in die Butterwoche, die noch gar keine Woche des eigentlichen Fastens ist, die 6 wöchige Quadragesima und die Karwoche.

Die vom jerusalemischen Lektionar direkt bezeugte und die aus ihm als Vorstufe erschlossene Fastenpraxis sind alt; beide gehören schon dem IV. Jahrh. an. Somit steht auch von dieser Seite der Ansetzung des altarmenischen Lektionars in der 2. Hälfte des V. Jahrh. (oben S. 59 f.) nichts im Wege.

Die 8 wöchige Quadragesima konnten wir in Ägypten mit den bisher zur Verfügung stehenden Hülfsmitteln erst von der Mitte des VII. Jahrh. an nachweisen. Sie mag, wie sich unten zeigen wird, auch in Ägypten schon etwas älter sein; doch kommt darauf

nichts an, da das koptische Lektionssystem, wie es uns vorliegt, zweifellos jung ist.

Es bleibt nun noch zu fragen: **Wie alt ist die dem konstantinopolitanischen Lektionssystem zugrunde liegende, noch jetzt in der ganzen orthodoxen Kirche gültige Fastenpraxis?**

Auf diese Frage ist, soweit ich sehe, bisher noch keine genügende Antwort gegeben. Daher muß ich hier umständlicher, als ich wünschte, auf sie eingehen.

Das wichtigste Material für die Geschichte der 8 wöchigen Fastenzeit hat Franz Xaver **Funk** in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz über die Entwickelung des Osterfastens S. 270—272 zusammengestellt. Dabei unterscheidet er aber nicht prinzipiell zwischen den beiden Arten der 8 wöchigen Fastenzeit, wie wir sie bei den Kopten und in Konstantinopel kennen gelernt haben. Erst A. **Baumstark** hat im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 55—58 mit vollem Recht betont, daß die 8 wöchige Quadragesima eine „von der byzantinischen Abfolge von Vorfastenwoche, Τεσσαρακοστή und Karwoche wesenhaft verschiedene Größe“ ist. Beide sind auch ganz verschieden entstanden: die **8 wöchige Quadragesima** ist eine Umbildung der alten 6 wöchigen Quadragesima, die man auf 8 Wochen verlängerte, um 40 eigentliche Fasttage herauszubekommen (s. oben S. 85. 86 f.); in der **8 wöchigen Fastenzeit des konstantinopolitanischen Lektionssystems** dagegen ist die alte 6 wöchige Quadragesima unverändert beibehalten, und sie zählt nur deshalb 8 Wochen, weil die nach antiochenisch-konstantinopolitanischem Brauch besonders gerechnete Karwoche und die Butterwoche hinzukommen.

Mustern wir unter diesem Gesichtspunkte das von Funk S. 270—272 zusammengestellte Material, so zeigt sich sofort, daß die beiden ältesten Zeugen, die Pilgerin **Aetheria** (früher Silvia genannt), welche den jerusalemischen Kultus aus dem Ende des IV. Jahrh. oder aus späterer Zeit[1]) beschreibt, und der bekannte Monophysit **Severus** von Antiochia in den beiden der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis angehängten Fragmenten[2]), deren erstes aus dem Februar des Jahres 513 stammt[3]),

1) Auf die durch C. Meisters Dissertation angeregte Kontroverse über das Alter der Peregrinatio Aetheriae brauche ich nicht einzugehen. Vgl. besonders Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 32—76, auch O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3 (1912), S. 416—421.

2) Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 (1712), S. 504 f. = Migne Patr. gr. 95, Sp. 76.

3) Das erste Severusfragment stammt ἐκ τῶν ἐνθρονιαστικῶν αὐτοῦ λόγων, εἰς τὴν τῶν νηστειῶν τεσσαρακοστήν· ἐλέχθη δὲ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ ἐν τῇ Κασσιανοῦ

aufs unzweideutigste von einer 8wöchigen Quadragesima sprechen[1]). Denn Aetheria sagt c. 27 (Corpus script. eccl. lat. 38, S. 78): „Propterea autem octo septimanae attenduntur, quia dominicis diebus et sabbato non ieiunatur excepta una die sabbati, qua vigiliae paschales sunt et necesse est ieiunari", und sie berichtet, daß man die so herauskommenden 41 Fasttage in Jerusalem „eortae [= ἑορταί], id est quadragesimas" nenne. Ganz ähnlich begründet Severus im ersten Fragment die 8wöchige Dauer der Quadragesima: ὁ γὰρ πέντε ἀριθμὸς [jede Woche hat 5 eigentliche Fasttage] ὀκτάκις ἐναλλαττόμενος τὸν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἀριθμὸν ἐκτελεῖ. Und im zweiten Fragment sagt er von den „40 Tagen", daß sie ἐκ τῶν ὀκτὼ ἑβδομάδων συνάγονται, ἑκάστης ἑβδομάδος τῶν δύο ἡμερῶν, λέγω δὴ σαββάτου καὶ κυριακῆς, τῇ ἀναπαύσει προσκεκληρωμένων[2]).

Nach Aetheria und Severus nennt Funk S. 271 den koptischen Patriarchen Benjamin. Auch dieser vertritt, wie wir oben S. 85 f. sahen, die 8wöchige Quadragesima.

Weiter folgt eine Stelle, welche Funk S. 271 als (abgesehen von Aetheria) ältestes Zeugnis für die 8wöchige Fastenzeit „auf der katholischen Seite" anführt, und welche dann in den Verhandlungen über das Alter der Peregrinatio Aetheriae (vgl. oben S. 100 Anm. 1) eine große Rolle gespielt hat. Sie findet sich in der Doctrina des palästinischen Archimandriten Dorotheus (um 600 n. Chr.) in dem περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν handelnden 15. Kapitel (Bibliothecae veterum patrum ... tom. primus graecolatinus [Paris

ἐκκλησίᾳ. Die ἐνθρονιστικοὶ λόγοι sind die Predigten, welche Severus als Inhaber des Patriarchenstuhls von Antiochia vom 18. Nov. 512 (Tag des hl. Romanos) bis zum Jahre 518 gehalten hat. Sie sind, wohl noch zu Lebzeiten des Severus, zu einem 125 Nummern umfassenden, streng chronologisch geordneten Corpus vereinigt und in zwei syrischen Übersetzungen ziemlich vollständig erhalten, aber noch nicht herausgegeben, vgl. A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518: Röm. Quartalschr. f. christl. Alterthumskunde 11 (1897), S. 32—43. Die Predigt, aus der unser Fragment stammt, ist Nr. 15. Ihre syrische Überschrift lautet bei W. Wright, Catalogue of Syriac mss. in the British Museum, part II (1871), S. 535: [illegible], entspricht also genau dem oben angeführten griechischen Wortlaut (von εἰς τὴν an). Nach der Stelle, welche die Predigt im Corpus einnimmt, muß sie im Jahre 513 (am Freitag vor der Quadragesima) gehalten sein.

1) Dies hat schon Baumstark im Oriens Christianus a. a. O. richtig ausgeführt.

2) Wenn Severus sich nicht ganz ungenau ausdrückt, müßte man hieraus schließen, daß die gesamte Fastenzeit damals in Antiochia 9 Wochen dauerte und aus der 8wöchigen Quadragesima und der Karwoche bestand. Denn Severus sagt ausdrücklich, daß der Samstag und Sonntag jeder der 8 Wochen der Erholung bestimmt seien. Das kann man aber von der Karwoche nicht sagen, da ihr Samstag ein besonders strenger Fasttag ist. Übrigens wäre eine 9wöchige Fastenzeit auch nur die folgerichtige Weiterbildung der antiochenischen Praxis, da diese stets die Karwoche von der Quadragesima getrennt hat.

1624], S. 840 A/B = Migne Patr. gr. 88, Sp. 1788 C). Nachdem zuerst von den 7 Wochen der Fastenzeit gesprochen ist, heißt es weiter: ἀλλὰ οἱ πατέρες τῷ χρόνῳ συνεῖδον προστεθῆναι αὐταῖς καὶ ἄλλην μίαν ἑβδομάδα, ἅμα μὲν διὰ τὸ προγυμνάζεσθαι καὶ οἷον προομαλίζεσθαι τοὺς μέλλοντας εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόπον τῶν νηστειῶν, ἅμα δὲ καὶ τιμῶντες τὰς νηστείας τῷ ἀριθμῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς, ἣν ἐνήστευσεν ὁ κύριος ἡμῶν. αἱ γὰρ ἑπτὰ (lies ὀκτὼ, wie schon in der Bibl. vet. patr. richtig korrigiert ist) ἑβδομάδες ὑφαιρουμένων τῶν σαββάτων καὶ τῶν κυριακῶν τεσσαράκοντα ἡμέραι γίνονται, τιμωμένης καθ' ἑαυτὴν τῆς νηστείας τοῦ ἁγίου σαββάτου (d. h. des Karsamstags) διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἱερωτάτην καὶ μόνην νηστείαν ἀπὸ πάντων τῶν σαββάτων τοῦ ἐνιαυτοῦ. Hier wird fragelos eine der orthodoxen sehr nahestehende Praxis vorausgesetzt, die am genauesten mit der Praxis übereinstimmt, welche Johannes Damascenus in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. als in der Auferstehungskirche zu Jerusalem üblich schildert (vgl. unten S. 104): alle Tage der vorgelegten 8. Woche vom Montag bis zum Freitag müssen zwar wirkliche Fasttage sein, da sonst die Zahl 40 nicht herauskäme, aber die 8. Woche steht doch nicht mit den übrigen auf gleicher Stufe, sondern ist eine Woche der Vorübung wie in der orthodoxen Praxis.

Indessen unterbricht die angeführte Stelle, wenn ich recht sehe, völlig den Gedankengang des Dorotheus und verrät sich dadurch als jüngere Interpolation. Dorotheus vertritt nämlich in seiner übrigen Ausführung über die Dauer des Fastens eine zuerst bei Johannes Cassianus, Conlatio XXI 25 (3. Jahrzehnt des V. Jahrh.) auftauchende, eigentümliche Theorie, durch die sich manche darüber beruhigten, daß in den 6 Wochen des abendländischen und in den 7 Wochen des morgenländischen Fastens nicht 40, sondern nur 36 eigentliche Fasttage herauskamen (im Abendland $6 \times 6 = 36$, im Morgenland $7 \times 5 +$ Karsamstag $= 36$). Dorotheus geht davon aus, daß Gott den Israeliten geboten hat, jährlich den Zehnten von allem darzubringen, und daß die Israeliten, indem sie das taten, in allen ihren Werken gesegnet wurden. Dementsprechend rieten uns die hl. Apostel, auch von den Tagen unsers Lebens Gott den Zehnten darzubringen, damit wir so in unsern Werken gesegnet würden und alljährlich Vergebung für die Sünden des ganzen Jahres erhielten. So „ἡγίασαν ἡμῖν ἀπὸ τῶν τριακοσίων ἑξήκοντα πέντε ἡμερῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ταύτας ἑπτὰ ἑβδομάδας τῶν νηστειῶν". Dann folgt, sich sehr ungelenk anschließend und das schon Gesagte höchst überflüssiger Weise wiederholend: „οὕτω γὰρ ἀφώρισαν ἑπτὰ ἑβδομάδας". Dies soll offenbar die vorhergehende Ausführung abschließen und leitet zugleich zu der oben angeführten

Auseinandersetzung über die Hinzufügung einer 8. Woche („ἀλλὰ οἱ πατέρες κτλ.“) über. Nach Abschluß dieser Auseinandersetzung fällt jedoch die 8. Woche vollständig unter den Tisch, und es wird in genauer Fortführung des früheren Gedankenganges dargelegt, inwiefern jene 7 Wochen in der Tat den Zehnten des Jahres darstellen, durch dessen Darbringung man Vergebung für die Sünden des ganzen Jahres erhält: αἱ δὲ ἑπτὰ ἑβδομάδες χωρὶς τῶν σαββάτων καὶ τῶν κυριακῶν γίνονται τριάκοντα πέντε ἡμέραι· λοιπὸν προστιθεμένου τοῦ σαββάτου τοῦ μεγάλου (des Karsamstags) καὶ τοῦ ἡμίσεος τῆς λαμπρᾶς καὶ φωτοποιοῦ νυκτὸς (der Ostervigilie, in der das Fasten noch fortgesetzt wird, vgl. oben S. 71 f.) τριάκοντα ἓξ ἥμισυ ἡμέραι εἰσίν, ὅπερ ἐστὶ τὸ δέκατον τῶν τριακοσίων ἑξήκοντα πέντε ἡμερῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ μετὰ πολλῆς ἀκριβείας. τῶν γὰρ τριακοσίων τὸ δέκατόν ἐστι τριάκοντα, καὶ τῶν ἑξήκοντα τὸ δέκατον ἡ ς', καὶ τῶν πέντε τὸ ἥμισυ· ἰδοὺ τριάκοντα ἓξ ἥμισυ ἡμέραι, καθὼς εἴπομεν. αὕτη ἐστὶν ἡ δεκατία, ὡς ἂν εἴπῃ τις, παντὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἣν ἡγίασαν ἡμῖν εἰς μετάνοιαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι, καθάρσιον οὖσαν τῶν ἁμαρτιῶν, ὡς εἶπον, παντὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ. Auch im folgenden wird noch weiter von der Reinigung von den Sünden des ganzen Jahres gesprochen, die man durch richtige Beobachtung dieser hl. Tage, d. h. offenbar der 36½ Tage, erhält. So hängt die ganze Darlegung aufs innigste zusammen und ist durchaus einheitlich und folgerichtig durchgeführt, wenn man nur die den Zusammenhang völlig unterbrechende Stelle von der Hinzufügung der 8. Woche fortläßt; die einzige Änderung, die man vornehmen muß, ist, daß man beim Wiedereinsetzen des ursprünglichen Zusammenhanges δέ (in αἱ δὲ ἑπτὰ ἑβδομάδες) in γάρ korrigiert[1]. Die Interpolation erklärt sich leicht: die Doctrina war für den praktischen Gebrauch der Mönche bestimmt und ist daher später, als die 8. Woche eingeführt war, dementsprechend korrigiert worden. **Dorotheus scheidet also aus der Reihe der Zeugen für die 8wöchige Fastenzeit aus;** die Stelle beweist nur für die Zeit des Interpolators, die sich nicht genau bestimmen läßt.

---

1) Sonderbarerweise findet sich αἱ γάρ ἑπτὰ ἑβδομάδες in der Interpolation, wo aber ἑπτά Fehler für ὀκτώ ist. — Nachdem ich obige Ausführung niedergeschrieben hatte, fand ich zu meiner freudigen Überraschung in dem früher der Kirchen-Ministerial-Bibliothek zu Celle, jetzt der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen gehörigen Exemplar der Bibl. vet. patr. die Sätze οὕτω γὰρ ἀφώρισαν — ἀπὸ πάντων τῶν σαββάτων τοῦ ἐνιαυτοῦ, deren Unechtheit ich nachzuweisen gesucht habe, am Anfang und Schluß mit einem doppelten Strich ‖ gekennzeichnet und dazu am Rande die Bemerkung (vielleicht von der Hand des Christian Julius Bokelmann, Archidiakonus in Celle 1701—1735): Inclusa his signis ‖ ‖ addititia videntur; et ex margine, in quo a posteriori aliquo Graeculo annotata fuerant, perperam in ipsum textum infulta. Non enim cohaerent ullo modo cum sequentibus.

Nach Dorotheus nennt Funk S. 271 den Anastasius Sinaita (um 700 n. Chr.). Dieser kommt nur insofern in Betracht, als er die 8wöchige Fastenzeit bekämpft und dadurch zugleich ihr Vorhandensein bezeugt. Übrigens bekämpft er nicht die orthodoxe Fastenpraxis, sondern die 8wöchige Quadragesima[1]), denn er sagt: οὐ δεῖ νηστεύειν ἑβδομάδας ὀκτὼ ἐν τῇ μεγάλῃ τεσσαρακοστῇ (Migne Patr. gr. 89, Sp. 661 C).

Weiter nennt Funk S. 272 den Johannes Damascenus (1. Hälfte des VIII. Jahrh.). Johannes Dam. hat über die Frage des 7- oder 8wöchigen Fastens eine eigene Epistel verfaßt (De sacris ieiuniis, vgl. oben S. 85. 100 bei Benjamin und Severus), die uns lehrt, daß der Streit um diese Frage damals himmelhoch (μέχρις ἀέρος c. 3 Anf.) ging. Johannes gibt sein Urteil dahin ab, daß die Bewahrung des kirchlichen Friedens wichtiger sei als eine überall gleiche Abgrenzung der Fastenzeit, und legt dann die von ihm selbst befolgte Praxis der Auferstehungskirche in Jerusalem dar, ohne sie als allgemein bindend erklären zu wollen (c. 5. 6). Diese Praxis, welche Funk S. 273f. einfach mit der konstantinopolitanischen gleichsetzt, steht dieser allerdings ziemlich nahe, ist aber doch nicht völlig mit ihr identisch. Die 8. Woche vor Ostern ist zwar eine προνήστιμος ἑβδομάς, in der man sich nur des Fleisches, noch nicht der tierischen Produkte enthält, und deren Gottesdienst noch nicht die Charakteristika der Quadragesima (Terz, Sext, Non, Missa praesanctificatorum) aufweist; aber in dieser Woche wird doch schon ἡ μέχρις ἑσπέρας νηστεία geübt, und da Johannes in keiner Weise eine Beschränkung dieser νηστεία auf Mittwoch und Freitag andeutet, so können wir nur annehmen, daß alle Wochentage von Montag bis Freitag schon wirkliche Fasttage waren, wie wir es auch für die wohl ebenfalls aus Palästina stammende Dorotheus-Interpolation annehmen mußten (s. oben S. 102). Hiermit hängt ein anderer Unterschied dieser jerusalemischen Praxis von der konstantinopolitanischen zusammen. Nach dem oben S. 94 besprochenen Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) wurden die beiden eigentlichen Fasttage der Butterwoche, der Mittwoch und Freitag, durch Abhaltung der Missa praesanctificatorum ausgezeichnet. Nach Johannes Dam.

1) Anastasius schreibt die 8wöchige Quadragesima seltsamerweise den Arianern zu. Hier hat man „Arianer" in „Severianer" korrigieren wollen. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 57 Anm. 2 bekämpft diese Änderung als „helle Willkür". Darin mag er recht haben. Aber daß die 8wöchige Quadragesima wirklich auf die Arianer zurückgehe, ist mir trotzdem sehr unwahrscheinlich. Dem Anastasius wird nur eine dunkle Kunde von ihrem häretischen Ursprung zugekommen sein.

dagegen fand in dieser Woche noch keine Missa praesanctificatorum statt (μηδαμῶς . . . τῆς τῶν ἁγίων προηγιασμένων τελετῆς γενομένης). Das erklärt sich sofort, wenn alle Tage dieser Woche als wirkliche Fasttage auf gleicher Stufe standen; denn dann lag zu einer Auszeichnung des Mittwochs und Freitags keinerlei Grund vor[1]).

Vergleicht man diese jerusalemische Praxis mit der konstantinopolitanischen, so wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß man es bei ihr mit einer Mischpraxis zu tun hat. Die konstantinopolitanische ist durchaus konsequent; in ihr ist die Butterwoche in der Tat eine προνήστιμος ἑβδομάς. Wenn man aber in dieser Woche schon ebenso bis zum Abend fastet wie in der eigentlichen Fastenzeit, so ist ihre Bezeichnung als προνήστιμος ἑβδομάς ungerechtfertigt; denn daß man sich in ihr nur des Fleisches enthält, noch nicht der tierischen Produkte, macht bei der Übereinstimmung in der Dauer des Fastens doch keinen so schwerwiegenden Unterschied. Die natürlichste Erklärung ist: Jerusalem hat die προνήστιμος ἑβδομάς ebenso wie später die Karwochenlektionen (s. oben S. 71) aus Konstantinopel übernommen, sie dabei aber zu einer Woche des strengeren Fastens umgebildet, vielleicht unter der Einwirkung der 8wöchigen Quadragesima, deren erste Woche ja schon eine Woche des strengen Fastens war[2]). So betrachtet ist Johannes Damascenus, indem er die jerusalemische Mischpraxis bezeugt, zugleich indirekt ein Zeuge für die konstantinopolitanische Praxis.

Nach Vorführung des Johannes Damascenus sagt Funk S. 272: „Aus der Folgezeit ist mir kein Widerspruch mehr bekannt. Theodor Studita († 826) kommt in seinen Schriften wiederholt auf das Fasten zu sprechen, ohne einer Differenz zu gedenken. Jedenfalls war die Entwickelung um die Mitte des 9. Jahrhunderts abgeschlossen" (folgen Belege). Auch wir brauchen nicht weiter hinabzugehen, denn aus dem Anfang des IX. Jahrh. stammt der mehrmals zitierte Kanon des Patriarchen Nicephorus von Kon-

1) Palästina hat seine Sonderpraxis auch später beibehalten und nun am Mittwoch und Freitag der Butterwoche überhaupt keine Messe gefeiert, s. die Bemerkung des Triodion zum Mittwoch dieser Woche (Venedig 1836, Bogen γ, Bl. 5 Rückseite Sp. 1 = Rom 1879, S. 54): Ἰστέον ὅτι ἐν Παλαιστίνῃ οὐ παρελάβομεν ἐπὶ τῶν ἁγίων πατέρων ποιεῖν τῇ τετράδι καὶ τῇ παρασκευῇ τῆς τυροφάγου (röm. Ausg. τυρινῆς) λειτουργίαν τελείαν οὔτε προηγιασμένην (ebenso im Typikon κεφ. κθ' Venedig 1615, Bl. ξγ' Rückseite Sp. 1).

2) Da die 8wöchige Quadragesima durch Aetheria für Jerusalem selbst bezeugt ist, könnte man an eine Nachwirkung dieser Aetheria-Praxis denken. Aber dann müßte man annehmen, daß diese Praxis sich in Jerusalem mindestens bis ins VII. Jahrh. erhalten hätte, und diese Annahme wird durch die sonstigen Nachrichten über die Fastenpraxis Jerusalems (vgl. oben § 5) nicht begünstigt.

stantinopel, der **unzweideutig die orthodoxe Praxis der Butterwoche bezeugt** (s. oben S. 94).

Unsere Musterung des von **Funk** zusammengestellten Materials hat ergeben, daß erst Johannes Damascenus in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. und der Interpolator des Dorotheus, dessen Zeit wir nicht bestimmen können, eine Praxis vertreten, welche, wenn auch mit der konstantinopolitanischen nicht identisch, ihr doch recht nahe steht und wahrscheinlich von ihr abhängt. Daraus dürfen wir schließen, daß **die konstantinopolitanische Praxis ziemlich jung ist**. Aber zu einer genaueren zeitlichen Festlegung gelangen wir nicht.

Es gibt jedoch außer den von Funk angeführten Stellen **noch einige andere Zeugnisse für die 8wöchige Fastenzeit**, die, soweit ich sehe, bisher überhaupt noch nicht beachtet oder doch nicht richtig gewürdigt worden sind.

Die eine Stelle, die m. W. noch von niemandem herangezogen ist, und die ich mehr zufällig gefunden habe, findet sich in der Chronographie des **Theophanes** (abgefaßt in der Zeit von 810/11 bis 814/15) beim Jahre 6038 der alexandrinischen Weltära = 546 n. Chr. (rec. C. de Boor 1 [1883], S. 225 Z. 5—10). Danach entstand in jenem Jahre in Konstantinopel (ἐν Βυζαντίῳ geht unmittelbar vorher und gehört offenbar auch noch zu diesem Satze) **unter Justinian** διαστροφὴ περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα. καὶ ἐποίησαν οἱ δῆμοι τὴν ἀποκρεώσιμον μηνὶ Φεβρουαρίῳ δ΄. ὁ δὲ βασιλεὺς προσέταξεν ἑτέραν ἑβδομάδα πραθῆναι κρέα. καὶ πάντες οἱ κρεωπῶλαι ἔσφαξαν καὶ προέθηκαν, καὶ οὐδεὶς ἠγόραζεν οὔτε ἤσθιεν. τὸ δὲ πάσχα γέγονεν, ὡς ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν, καὶ εὑρέθη ὁ λαὸς νηστεύων ἑβδομάδα περιττήν. Im J. 546 fiel der Ostervollmond auf einen Sonntag, den 1. April; folglich mußte Ostern nach der bekannten Regel auf den folgenden Sonntag, den 8. April, angesetzt werden; vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 189. In Konstantinopel hatte man sich jedoch bei der vorherigen Berechnung des Ostertermins versehen und den Sonntag des Ostervollmonds selbst als Ostersonntag angesetzt. Demgemäß hatte man auch τὴν ἀποκρεώσιμον, d. h. den der Fastenzeit unmittelbar voraufgehenden Sonntag der Fleischentsagung (Karneval, s. oben S. 93), eine Woche zu früh gefeiert. Der Kaiser merkte nun allerdings noch rechtzeitig den Irrtum und befahl den Fleischern, noch eine Woche länger Fleisch zu verkaufen; aber das Volk blieb der einmal begonnenen Fleischentsagung treu, feierte jedoch nachher Ostern erst an dem vom Kaiser bestimmten richtigen Termine, sodaß es also

eine Woche zu viel fastete. Als Tag der Fleischentsagung wird von Theophanes der 4. Februar angegeben. Von da bis zum 1. April sind es 8, bis zum 8. April 9 Wochen. Demnach hätte die normale Dauer der Fastenzeit in Konstantinopel schon damals 8 Wochen betragen.

Zum Glück besitzen wir aber die Quelle des Theophanes in der Chronographie des Johannes Malalas (VI. Jahrh.) rec. Dindorf (1831), S. 482 Z. 19—483 Z. 2: Τῷ δὲ νοεμβρίῳ μηνὶ διαστροφὴ ἐγένετο περὶ τῆς ἀποκρεωσίμου. ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς προσέταξεν ἑτέραν ἑβδομάδα πραθῆναι κρέα. καὶ πάντες μὲν οἱ κρεωπῶλαι ἔσφαξαν καὶ προέθηκαν, οὐδεὶς δὲ ἤσθιεν. ἐγένετο δὲ καὶ πάθος Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, καθὼς ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἠβουλήθη. Malalas gibt außer dem Monat November, in welchem der Termin des Osterfestes und des davon abhängenden Sonntags der Fleischentsagung falsch bestimmt worden war, kein Datum an. Daraus folgt, daß Theophanes den 4. Febr. als Tag der Fleischentsagung lediglich nach der Praxis seiner Zeit berechnet hat. Der Ausdruck ἡ ἀποκρεώσιμος kommt allerdings schon bei Malalas vor. Aber es ist keineswegs nötig, daß er bei ihm schon den Sonntag vor der Butterwoche bezeichnet, der später die κυριακὴ τῆς ἀπόκρεω ist (s. oben S. 93). Wenn die Butterwoche im VI. Jahrh. noch κρεοφάγιος war, wie die im folgenden anzuführende Stelle des Triodion behauptet, so würde man unter der ἀποκρεώσιμος bei Malalas den ihr folgenden Sonntag, also den 7. Sonntag vor Ostern, zu verstehen haben. Demnach beweist die Theophanesstelle nichts für die Zeit Justinians, sondern lehrt nur, daß die 8wöchige Fastenzeit am Anfang des IX. Jahrh. in Konstantinopel so fest eingewurzelt war, daß Theophanes unwillkürlich annahm, die Fastenzeit habe schon zur Zeit Justinians ebensolange gedauert.

Die beiden anderen noch zu besprechenden Stellen sind schon von Lequien in seiner letzten Note zu der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis[1]) herangezogen, freilich zugleich als unglaubwürdig abgelehnt. Es sind zwei ausdrückliche Berichte über die 8. Woche vor Ostern, ein griechischer und ein arabischer, welche beide, wenn auch in verschiedener Weise, eine Änderung in der Praxis dieser Woche mit dem Kaiser Heraklius (610—641) in Verbindung bringen.

Der griechische Bericht findet sich im Triodion, wo er im συναξάριον des Samstags der Butterwoche (Venedig 1636,

1) Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 (1712), S. 505 = Migne Patr. gr. 95, Sp. 77 f.

letzte Seite der Lage δ, Sp. 2 Z. 8—15) also lautet: περὶ μέντοι τῆς τυροφάγου φασί τινες τὸν βασιλέα Ἡράκλειον ταύτην ἐντάξαι, κρεοφάγιον οὖσαν τὸ πρότερον. κατὰ Χοσρόου γὰρ καὶ Περσῶν ἐπὶ ἓξ ἔτεσιν ἐκστρατεύσας ηὔξατο τῷ θεῷ, εἰ κατ' ἐκείνων ἰσχύσειε, ταύτην μεταμεῖψαι καὶ μεταξὺ νηστείας καὶ τροφῆς καταστῆσαι, ὃ καὶ ἐποίησεν[1]).

Der arabische Bericht findet sich bei Eutychius, melchitischem Patriarchen von Alexandria (933—940), der in seinen Annalen ed. Pococke 2, S. 241—249 = Cheikho 2, S. ٥—٧[2]) ausführlich folgendes erzählt: Heraklius besuchte, nachdem er die Perser besiegt hatte, Jerusalem und wurde dort von den Mönchen und den Bewohnern der Stadt überredet, an den Juden Rache zu nehmen für alles Böse, was sie in Gemeinschaft mit den Persern den Christen angetan hatten. Heraklius aber hatte den Juden, ehe er von ihren Schandtaten wußte, Sicherheit zugeschworen und trug daher Bedenken, seinen Eid zu brechen. Da erklärten die Christen, sie wollten, um diese Schuld zu sühnen, in der Butterwoche, die nach Eutychius' Annahme schon damals in der später üblichen Weise begangen wurde, künftig ebenso streng fasten wie in den folgenden Wochen. So wurde damals die Butterwoche nicht nur in Palästina, sondern auch in den übrigen Ländern in eine Woche des strengen Fastens umgewandelt, und die (monophysitischen) Kopten haben dies strenge Fasten seitdem beibehalten, während die melchitischen (= orthodoxen) Syrer und Griechen — und ebenso, wie man aus der ganzen Darstellung des Eutychius schließen muß, die Melchiten in Ägypten — nach dem Tode des Heraklius zu ihrer alten, milderen Praxis zurückkehrten.

Dieselbe Geschichte erzählt kürzer, offenbar von Eutychius abhängig, Maqrīzī (1. Hälfte des XV. Jahrh.) in seiner Geschichte der Kopten (ed. Wüstenfeld [1845], Text S. ١١f. = Übersetzung S. 47 f.), doch spricht er nicht von Umwandlung der Butterwoche in eine Woche des strengen Fastens, sondern — was ungenaue Wiedergabe des Eutychius-Berichtes sein wird — von der Neueinführung einer Fastenwoche, die angeblich unter dem Namen „die Woche des Heraklius" bekannt ist (vgl. auch J. M. Vansleb, Histoire de l'église d'Alexandrie [1677], S. 74 f.).

Über diese beiden Berichte können wir doch nicht einfach hinweggehen. Daß sie im einzelnen gar nicht übereinstimmen, beweist ihre Unabhängigkeit voneinander. Um so wichtiger ist ihre Übereinstimmung in der Hauptsache: beide berichten, daß vom

1) Die zahlreichen Druckfehler des Venediger Druckes sind stillschweigend korrigiert. Die römische Ausgabe des Triodion (1879) hat das συναξάριον nicht.
2) Den genauen Titel der beiden Ausgaben s. oben S. 94 Anm. 2.

Kaiser Heraklius oder im Zusammenhang mit seiner Person eine Änderung in der Praxis der 8. Woche vor Ostern eingeführt ist. Nach dem griechischen Bericht bestand diese Änderung in der Neueinführung der Butterwoche, nach dem arabischen in der Umwandlung der schon existierenden Butterwoche in eine Woche des strengen Fastens. Aber der arabische Bericht ist in diesem Punkte gelehrte Mache: Eutychius geht von dem aus, was er als orthodoxe Praxis kennt — er zitiert als Beweis dafür sogar das Typikon, s. oben S. 94 Anm. 2 —, und nimmt erklärlicherweise an, dies sei das Ursprüngliche gewesen, und es sei unter Heraklius in das, was er als heterodoxe Praxis kennt, geändert worden. Eine solche Änderung ist aber schon deshalb ausgeschlossen, weil die 8wöchige Quadragesima der Kopten die folgerichtige Weiterbildung der altägyptischen 6wöchigen Quadragesima ist (s. oben S. 85. 86f.). Hier müssen wir ohne weiteres dem griechischen Berichte den Vorzug geben. Und es gilt nun zu untersuchen, ob die Einführung der Butterwoche nicht in der Tat auf den Kaiser Heraklius zurückgehen kann.

Lequien hatte gegen den Bericht der „Graeculi" das Zeugnis des Dorotheus angeführt, der schon vor Heraklius „jejunii istius praeparatorii meminerat". Dieses Zeugnis ist jetzt, wie ich hoffe, durch das oben S. 102f. Ausgeführte endgültig abgetan. Überhaupt gibt es, wie wir gesehen haben, vor dem VIII. Jahrh. kein Zeugnis für die προνήστιμος ἑβδομάς. Somit können wir mindestens sagen, daß der Annahme, Heraklius habe in der Tat jene Vorbereitungswoche eingeführt, nichts im Wege steht.

Aber ich möchte noch weiter gehen und sogar behaupten, daß diese Annahme manches für sich hat. Sie stimmt nämlich, wenn ich recht sehe, aufs beste zu dem, was wir sonst von Heraklius und seiner Kirchenpolitik wissen. Sowohl der griechische Bericht des Triodion als der arabische des Eutychius melden, daß die Änderung der Fastenpraxis nach glücklicher Beendigung der Perserkriege des Heraklius erfolgt sei. Nun ist ja bekannt, daß Heraklius sich gerade zu jener Zeit die größte Mühe gegeben hat, die im wesentlichen monophysitischen Provinzen Ägypten, Syrien und Armenien, die er politisch wiedergewonnen hatte, auch religiös wieder mit seinem Reiche zu verschmelzen. Daher versuchte er, angeregt und unterstützt von Sergius, dem Patriarchen seiner Hauptstadt, die Mono- und Dyophysiten in der Kompromißlehre zu vereinigen, daß die beiden Naturen in Christo nur eine Wirksamkeit und einen Willen (μίαν ἐνέργειαν καὶ μίαν

θέλησιν) gehabt haben, vgl. besonders G. Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus (Diss. Lpz. 1897). In der Richtung dieser Unionsbestrebungen liegt m. E. auch die Einführung der Butterwoche.

Derjenige, der an die Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis die oben S. 100f. 85ff. besprochenen Exzerpte aus Severus und Benjamin angehängt hat, will durch diese Exzerpte beweisen, daß οἱ αἱρετικοὶ πάντες das hl. Fasten törichterweise auf 8 Wochen bestimmen. Unter den Häretikern sind hier aber, mindestens in erster Linie, die Monophysiten zu verstehen, aus deren Schriften der Exzerptor ja seine Belege nimmt. Nun können wir allerdings nicht mit absoluter Sicherheit nachweisen, daß die Monophysiten Syriens und Ägyptens gerade zur Zeit des Heraklius ein 8wöchiges Quadragesimalfasten beobachteten. Das Zeugnis des Severus für Syrien ist etwa ein Jahrhundert älter, und auf die Dauer hat sich die 8wöchige Quadragesima bei den syrischen Monophysiten nicht gehalten, sondern sie sind zu der altsyrischen Praxis eines aus 6wöchiger Quadragesima und Karwoche bestehenden, im ganzen 7wöchigen Fastens zurückgekehrt, s. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 205—207. Umgekehrt ist das Zeugnis Benjamins für Ägypten etwas jünger als Heraklius, und während sich viele Zeugnisse für die spätere Zeit anschließen, können wir gegenwärtig doch noch nicht über die Mitte des VII. Jahrh. hinaufkommen. Aber wenn die 8wöchige Quadragesima gerade bei den Monophysiten Syriens und Ägyptens erscheint, so dürfen wir bei dem regen Verkehr, der zwischen den Glaubensgenossen dieser beiden Provinzen bestand, getrost annehmen, daß die 8wöchige Quadragesima nicht in beiden Provinzen spontan entstanden, sondern von der einen nach der anderen verpflanzt ist. Dann aber macht die Bezeugung dieser Praxis in der einen Provinz vor, in der anderen nach Heraklius es höchst wahrscheinlich, daß dieselbe Praxis auch zur Zeit des Heraklius im Schwange gewesen ist[1]).

Die Länge der Fastenzeit war also zur Zeit des Heraklius in den verschiedenen Gegenden verschieden: die Hauptstadt und gewiß viele andere Gebiete mit ihr hielten eine im ganzen 7wöchige, die Monophysiten Syriens und Ägyptens eine

1) Daß die 8wöchige Quadragesima sich in Syrien länger gehalten hat, darf man vielleicht auch aus der oben S. 87 Anm. 2 angeführten Stelle des Typikon schließen, welche neben den Tetraditen, d. h. den Monophysiten Alexandrias, die „Jakobiten" als Vertreter des 8wöchigen strengen Fastens nennt. Denn am wahrscheinlichsten sind hier unter den „Jakobiten" die Monophysiten Syriens zu verstehen.

8wöchige Fastenzeit[1]). Lag da nicht der Gedanke nahe, die getrennten Brüder, wie im Glauben, so auch in der religiösen Praxis zu vereinigen? Und konnte man da nicht, wie man im Glauben eine Mittellinie gezogen und jeder der beiden Parteien in gewisser Weise Recht gegeben hatte, so auch in der Fastenpraxis eine Mittellinie ziehen und den Monophysiten zu Liebe die Zahl der Wochen auf 8 erhöhen, aber zugleich den Orthodoxen zu Liebe die hinzugefügte 8. Woche zu einer Woche des allergelindesten Fastens, das noch gar kein eigentliches Fasten war, ausgestalten?[2]) Mir scheint in der Tat die Parallelität so vollkommen, daß sie nicht wenig für die Richtigkeit der im Triodion überlieferten Nachricht spricht[3]).

Hiermit glaube ich es wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die Butterwoche in der Tat von Heraklius eingeführt ist. Heraklius hat damit allerdings nicht viel mehr Glück gehabt als mit seiner Glaubensunion. Der Streit um das 7- und 8wöchige Fasten entbrannte, wie Anastasius Sinaita und Johannes Damascenus lehren (s. oben S. 104), in der Folgezeit erst recht, und weder die ägyptischen noch die syrischen Monophysiten haben die kaiserliche Praxis angenommen. Immerhin ist diese aber in der orthodoxen Kirche durchgedrungen, und so besteht die gesamte Fastenzeit in ihr jetzt überall aus Butterwoche, Quadragesima und Karwoche.

Hiermit haben wir zugleich einen terminus post quem für das konstantinopolitanische Lektionssystem der Fastenzeit gewonnen. In seiner jetzigen Ausgestaltung kann es frühestens um 630 n. Chr. entstanden sein.

§ 9. Alte Züge im konstantinopolitanischen Lektionssystem der Fastenzeit.

Wir haben oben S. 90f. gesehen, daß das koptische Lektionssystem in der Wahl der biblischen Bücher eine weitgehende Übereinstimmung mit dem jerusalemischen zeigte. Ähnliches können

1) Ob im Orient auch noch die alte 6wöchige Fastenzeit existierte, wissen wir nicht. Eine erhebliche Rolle wird sie auf keinen Fall mehr gespielt haben.

2) Auch Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 59 sieht in der Vorfastenwoche einen „Ausgleich" zwischen der 7- und 8wöchigen Praxis, nimmt aber an, daß dieser Ausgleich in Palästina entstanden sei und sich von dort aus durch die gesamte orthodoxe Welt des Ostens verbreitet habe.

3) Ähnlich ist es, wenn Heraklius nach Beendigung der Perserkriege den Armeniern nicht nur den Monotheletismus, sondern auch die Feier des Weihnachtsfestes aufnötigte, s. F. C. Conybeare, Rituale Armenorum (1905), S. 512 und denselben in der Encyclopaedia Britannica[11] 2 (1910), S. 571. Die Einheit sollte nicht nur im Glauben, sondern auch im Kultus hergestellt werden.

wir jetzt auch beim konstantinopolitanischen System beobachten. Von den fünf Büchern, welche Konstantinopel in der Butterwoche und in der Quadragesima liest, kommen vier, Ioel, Zach., Is., Prov., auch in den Quadragesima-Lektionen Jerusalems vor. Noch größer aber wird die Ähnlichkeit, wenn wir auch noch die Karwoche heranziehen. Exod. und Iob werden in Jerusalem (und bei den Kopten) in der Quadragesima gelesen, in Konstantinopel in der Karwoche. Die jerusalemischen Lektionen für den Montag und Dienstag der Karwoche stammen aus Gen., Prov., Is.; die konstantinopolitanischen Lektionen der Quadragesima stammen aus denselben Büchern, nur steht hier Is. voran, was sich aber daraus erklärt, daß die Is.-Lektion in Konstantinopel auf den Morgen verlegt ist. In gewissen Grenzen haben also *Jerusalem und Konstantinopel dieselben Bücher*, nur daß in Jerusalem in der Quadragesima gelesen wird, was Konstantinopel in der Karwoche hat, und umgekehrt.

Aber nicht bloß in der Wahl der Bücher stimmen die verschiedenen Systeme auffällig überein, sondern auch in der Art, wie diese Bücher gelesen werden. Das *Prinzip der fortlaufenden Lesung* (lectio continua), das wir beim jerusalemischen und im großen und ganzen auch beim koptischen System beobachten konnten (S. 83. 89 f.), kehrt beim konstantinopolitanischen in konsequentester Durchführung wieder. Nicht bloß bei den in der Quadragesima ganz, nur mit manchen Auslassungen gelesenen Büchern Is., Gen., Prov. ist die *richtige Reihenfolge* stets gewahrt, sondern auch bei den Büchern, denen nur wenige Lektionen entnommen sind:

Butterwoche: Ioel 2_{12-26}. 3_{12-21}.
Zach. 8_{7-17}. 8_{19-23} (und Karfreitag 11_{10-13} o. ä.).
Karwoche: Ez. 1_{1-20}. 1_{21}—2_1^1. 2_3—3_3.
Exod. 1_{1-20}. 2_{5-10}. 2_{11-22}. 19_{10-19}. 33_{11-23}.
Iob 1_{1-12}. 1_{13-22}. 2_{1-10}. 38_1^2—$_{21}$ + 42_{1-5}. 42_{12-17}.
Is. 50_{4-11}. 52_{13}—54_1.

Derartige Berührungen des konstantinopolitanischen Lektionssystems mit den beiden anderen, besonders dem sehr alten jerusalemischen, weisen darauf hin, daß das *konstantinopolitanische System*, obwohl als Ganzes jüngeren Datums, *Züge* enthält, die *aus einer erheblich älteren Zeit* stammen.

Dies wird, wenigstens in zwei Punkten, auch durch die *Kirchenväter* bestätigt.

Das Buch *Iob* wird in Jerusalem und bei den Kopten in der Quadragesima, in Konstantinopel in der Karwoche gelesen. Letztere

Praxis bezeugt schon Ambrosius für Mailand. Denn in seinem 20. Briefe vom J. 385 sagt er (§ 14; ed. Maur. 2 [1690], Sp. 855): „Tunc (d. h. an einem Tage der Karwoche, vielleicht dem Gründonnerstag) ego hunc adorsus sermonem sum: Audistis, filii, librum Iob legi, qui solemni munere est decursus et tempore". Weiter gibt er nach der Überleitungsformel „Sed veniamus ad propositas lectiones" den Inhalt von Iob 1 an (§ 15) und zitiert später noch Iob 2_9 (§ 16) und 2_{10} (§ 17).

Andere Belege für dieselbe Praxis liefern Pseudo-Origenes und vielleicht auch Pseudo-Chrysostomus (ed. Montf. VI 579), s. W. Caspari, „Perikopen" in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 15 (1904), S. 135.

Die Genesis wird in Jerusalem in der Karwoche, in Konstantinopel in der Quadragesima gelesen[1]). Die Gen.-Lektion gilt in Konstantinopel, wie es scheint, als die wichtigste und unentbehrlichste; denn in dem einzigen Falle, wo wir eine Gedächtnisfeier mit einem Wochentagsgottesdienst der Fastenzeit verbunden finden, am 17. März (s. oben S. 49), wird gerade die Gen.-Lektion des Tages unverändert beibehalten.

Für die konstantinopolitanische Praxis, die Gen. in der Quadragesima zu lesen, gibt es mehrere alte Zeugnisse. Vielleicht ist es schon kein Zufall, wenn Basilius seine neun Homilien über das Sechstagewerk gerade in der Quadragesima gehalten hat, s. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3 (1912), S. 148. Doch handelt es sich hier nur um ein kleines Stück aus der Gen., und wir können daraus keinesfalls auf fortlaufende Lesung des ganzen Buches schließen.

Ein direktes Zeugnis besitzen wir dagegen in dem Exordium einer pseudo-augustinischen Predigt ed. Maur. V Append., Sermo 6[2]): „Lectio illa, fratres carissimi, in qua beatus Abraham Isaac filium suum in holocaustum legitur obtulisse, ideo in ordine suo diebus Quadragesimae non recitatur, quia, sicut ipsi nostis, in vigiliis paschae propter sacramentum dominicae passionis reservatur. Et quia tunc non est in spatio, ut de ista possit aliquid dici, nunc, si videtur, expositionem eius secundum quod eam patres nostri inspirante Domino tractaverunt, caritatis vestrae auribus, quantum

1) Die Kopten gehen mehr mit Jerusalem zusammen (s. oben S. 69), haben aber auch in der Quadragesima einige Gen.-Lektionen.

2) Die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich Caspari a. a. O.; Caspari zitiert die Predigt nach einer vormaurinischen Ausgabe als Augustin de tempore 71. Übrigens führt Caspari auch Basilius und Chrysostomus an.

possumus, breviter intimemus“ [1]). Hier wird also die Gen. in der Quadragesima fortlaufend gelesen, aber die Geschichte von der Opferung Isaaks Gen. 22_{1-18} ausgelassen, weil sie der Ostervigilie vorbehalten bleibt (vgl. oben S. 73). In der Ostervigilie wird jedoch nicht gepredigt, daher handelt der Prediger jetzt, d. h. in der Quadragesima an dem Tage, wo Gen. 22_{1-18} eigentlich an die Reihe kommen würde, über dieses Stück. Hier haben wir dieselbe Ordnung wie im konstantinopolitanischen Lektionssystem, nur wird in Konstantinopel Gen. 22_{1-18} nicht bloß in der Ostervigilie gelesen, sondern auch am Freitag der 5. Woche der Quadragesima.

Ferner wird uns Vorlesung der Gen. in der Quadragesima für Antiochia als feststehender Brauch durch eine Predigt bezeugt, welche Severus am Anfang der Quadragesima des Jahres 513 gehalten hat. Es ist Nr. 16 seiner ἐνθρονιαστικοὶ λόγοι und folgt unmittelbar auf die Predigt, über die ich oben S. 100 Anm. 3 berichtet habe. Der in syrischer Übersetzung erhaltene Text der Predigt ist zwar noch nicht herausgegeben, wohl aber hat W. Wright, Catalogue of Syriac mss. in the British Museum, part II (1871), S. 535 ihre Überschrift mitgeteilt. Danach handelt sie in ihrem ersten Teile über die Frage ܘܡܛܠ ܡܢܐ ܒܝܘܡܝ̈ ܐܪܒܥܝܢ ܕܨܘܡܐ ܣܦܪܐ ܕܗܘܝܐ ܐܘ ܗܘ ܕܒܪܝܬܗ ܕܥܠܡܐ ܩܪܝܢܢ „weshalb wir in den 40 Tagen des Fastens das Buch der Genesis, d. h. der Schöpfung der Welt, lesen“ [2]).

Und gerade in Antiochia, der vermutlichen Urheimat des konstanstinopolitanischen Lektionssystems (vgl. oben § 1 Schluß), können wir diesen Brauch noch höher hinauf verfolgen. Die Predigten des Chrysostomus lehren uns, daß dort schon in dem Jahrhundert, in welchem die Quadragesima selbst aufgekommen war, sich die Lesung der Gen. mit ihr verknüpft hat.

Chrysostomus hat gleich am Anfang seiner Predigerlaufbahn in der Fastenzeit des Jahres 386 [3]) acht Reden über den Anfang der Gen. gehalten (ed. Montf. IV 644—686). Dabei ist folgendes beachtenswert:

---

1) Die Mauriner führen hierzu in der Anmerkung ein in ihren Hss. („in MSS. nostris“) stehendes kürzeres Exordium an, welches die uns interessierenden Angaben über das Lektionswesen nicht enthält.

2) Severus hat sich hierbei wohl den Chrysostomus als Muster genommen der in einer Predigt ausführlich darüber handelt, warum man in der Pentekoste die Apostelgeschichte lese, vgl. unten S. 121.

3) Lenain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 11 (1706), S. 42. Ed. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 171 f.

1) Chrysostomus hat die erste Rede laut der Überschrift ἐν ἀρχῇ τῆς τεσσαρακοστῆς gehalten, und die Richtigkeit dieser Angabe wird durch den Eingang der Rede bestätigt, wo Chrysostomus das Lob der offenbar gerade jetzt angebrochenen Fastenzeit singt. Unter der ἀρχὴ τῆς τεσσαρακοστῆς ist wahrscheinlich der Montag der 1. Fastenwoche zu verstehen[1]).

2) Chrys. spricht in der ersten Rede über den Anfang der Gen. und sagt dabei ausdrücklich, daß dieser in der heutigen Lektion vorgekommen ist: 645 D Φέρε, λεπτοτέρων κατατολμήσωμεν νοημάτων περὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τοῦ λοιποῦ τῆς κτίσεως φιλοσοφοῦντες σώματος· ταῦτα γὰρ ἡμῖν ἀνεγνώσθη σήμερον. Es wurde also schon damals am Anfang der Fastenzeit mit der Lesung der Genesis begonnen.

3) In der zweiten Rede, die nicht gleich am folgenden Tage, sondern etwas später gehalten ist[2]), bespricht Chrys. Gen. 1$_{26}$ und sagt wiederum ausdrücklich, daß dies in der heutigen Lektion vorgekommen ist: 652 B ἀπὸ τῶν τήμερον ἀναγνωσθέντων ἡμῖν. Καὶ εἶπεν ὁ θεός, φησί, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Nach dem konstantinopolitanischen Lektionssystem wird Gen. 1$_{26}$ am Mittwoch der 1. Fastenwoche gelesen.

4) In den folgenden Reden, deren zeitliches Verhältnis zur zweiten sich nicht genau feststellen läßt[3]), sagt Chrys. nicht mehr, daß die von ihm herangezogenen Gen.-Stellen, die meistens den beiden ersten Kapiteln entstammen, in der Vorlesung vorgekommen sind. Es scheint also, daß die Vorlesung, wie es der konstantinopolitanischen Praxis entsprechen würde, schon weiter vorgeschritten war.

5) Die Fastengottesdienste, in welchen Chrys. über die Gen. predigte, fanden gegen Abend statt. Aus einer berühmten Stelle der vierten Rede (662 B–E), welche die Schlagfertigkeit des Chrys. in besonders glänzendem Lichte zeigt, erfahren wir, daß während dieser Rede die Lampen in der Kirche angezündet wurden. Aus anderen Stellen (668 D. 673 B. 674 A) geht hervor,

---

1) So auch Tillemont und Ed. Schwartz a. a. O. Danach bestimmt Schwartz als genaues Datum dieser Rede den 16. Februar 386.

2) Die zweite Rede beginnt Ἆρα μέμνησθε τῶν ζητημάτων τῶν πρῴην προτεθέντων ὑμῖν; Dies läßt schließen, daß sie nicht unmittelbar auf die erste gefolgt ist. Dagegen sind die 3., 4., 5. Rede und wiederum die 6., 7., 8. Rede an unmittelbar aufeinander folgenden Tagen gehalten, denn in der 4., 5., 7., 8. Rede sagt Chrys. jedesmal ausdrücklich, daß er die vorhergehende Rede χθὲς gehalten hat.

3) Der dritten Rede fehlt eine auf die zweite Rede zurückweisende Zeitangabe, wie sie bei der vierten und fünften vorhanden ist, vgl. die vorige Anmerkung.

daß man unmittelbar nach der Rückkehr aus der Kirche die Abendmahlzeit, die einzige des Tages, einnahm. Auch dies paßt zur konstantinopolitanischen Praxis, nach der die Gen. im Abendgottesdienste gelesen wird.

Aus dem folgenden Jahre, 387, besitzen wir Chrys.' berühmte Reden über die vom antiochenischen Pöbel bei einem Aufstande zerstörten Bildsäulen der kaiserlichen Familie. In der siebenten Rede, die am Donnerstag oder Freitag der 1. Fastenwoche gehalten ist, sagt Chrys., er wolle den Anfang des heute verlesenen Buches behandeln[1]), und führt dann den Anfang der Gen. an. Hieraus folgt, daß auch in diesem Jahre in der Fastenzeit die Gen. gelesen wurde.

Endlich hat Chrys., *vielleicht schon im folgenden Jahre*, 388[2]), zum zweitenmal in der Fastenzeit über die Gen. gepredigt[3]). Diesmal hat er nicht bloß, wie im J. 386, einzelne Stellen der ersten Kapitel behandelt, sondern das ganze Buch in 67 Homilien (Montf. IV 1—643) ausgelegt. Doch hat er nicht alle 67 Homilien in der Fastenzeit gehalten, sondern die erste, die übrigens nur ein Proömium ist und noch gar nicht über die Gen. handelt, an dem der Quadragesima unmittelbar vorangehenden Sonntag, Nr. 2—29 in der eigentlichen Quadragesima, Nr. 30—32 am Montag, Dienstag und Mittwoch der Karwoche, den Rest erst nach Pfingsten, nachdem er inzwischen vom Gründonnerstag an über die den heiligen Zeiten entsprechenden Themata gehandelt hatte[4]). Hier ist folgendes zu beachten:

1) Wenn es schon bei den Reden des Jahres 386 sehr wahrscheinlich war, daß Chrys. die Auslegung der Gen. gerade am *Montag der 1. Fastenwoche begonnen* hatte, so ist es hier völlig sicher. Denn er spricht in der 2. Homilie, mit der er die Auslegung der Gen. beginnt, ausdrücklich von dem wunderbaren Wechsel, der sich von gestern auf heute vollzogen hat: 8 B ὅταν γὰρ ἐννοήσω τὴν ἀθρόαν μεταβολὴν τὴν σήμερον γεγενημένην καὶ λογίσωμαι τῆς χθεσινῆς ἡμέρας τὴν ἀκαταστασίαν, θαυμάζω καὶ ἐκπλήττομαι τῆς νηστείας τὴν ἰσχύν.

---

1) Montf. II 85/86 τὸ σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθὲν μεταχειριοῦμαι βιβλίον καί, εἰ δοκεῖ, τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ καὶ τὸ προοίμιον ... εἰς μέσον προθείς, ὃ λέγω ποιήσω φανερόν.

2) Dies hat Stilting in den Acta Sanctorum Sept. t. IV in § XXVII seiner ausführlichen Chrysostomus-Biographie besonders aus dem Charakter der Exordien wahrscheinlich gemacht, vgl. auch G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897), S. 295. Auf jeden Fall ist 388 der früheste Termin, wie auch Montfaucon in der Einleitung des IV. Bds. und an anderen Stellen konstatiert.

3) Eine ausführlichere Auslegung der Genesis hatte Chrys. schon im J. 387 in der achten Bildsäulenrede (Montf. II 92 A/B) versprochen.

4) Vgl. Tillemont a. a. O., S. 92—100. 572—577.

2) Auch hier sagt Chrys. am Montag der 1. Fastenwoche, daß der Anfang der Gen. am heutigen Tage vorgelesen ist: 8 D/E καταμάθωμεν τοίνυν, εἰ δοκεῖ, τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων ἐκ τῶν τοῦ μακαρίου Μωσέως λόγων τὴν δύναμιν. . . . τίνα δὲ ταῦτά ἐστιν; Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

3) Chrys. hat auch diese Gen.-Predigten gegen Abend gehalten. Denn am Anfang der 10. Hom. erklärt er sich die auffällige Leere der Kirche am heutigen Tage daraus, daß vielleicht einige nicht hätten kommen mögen, weil sie das Fasten vorher gebrochen hätten [1]), und ermahnt diejenigen, die wegen körperlicher Schwäche nicht den ganzen Tag ohne Speise bleiben können, ruhig vorher zu essen und dann doch zur Kirche zu kommen [2]). Die Stunde des Fastenbrechens hat bekanntlich geschwankt. Eine sehr verbreitete Praxis war es, bis zur Hauptmahlzeit nachmittags 3 Uhr zu fasten, und dieser Praxis werden auch die Antiochener, welche Chrys. in der Kirche vermißte, gefolgt sein; denn in der 10. Predigt über die Bildsäulen (Montf. II 105/106) fragt er sie, nachdem er sich in der vorhergehenden Predigt (II 97 C ff.) ganz ähnlich wie in der 10. Gen.-Hom. ausgesprochen hatte, wann sie nun besser gehandelt hätten, das vorige Mal, wo sie nach Tisch ein Schläfchen hielten, oder heute, wo sie nach Tisch zur Kirche gekommen sind. Andere aber fasteten bis zum Abend [3]), und diese strengere Praxis setzt Chrys. voraus und will sie prinzipiell auch keineswegs ändern [4]), aber doch begründete Ausnahmen zulassen.

4) Nach dem konstantinopolitanischen Lektionssystem wird die Gen. in der Quadragesima täglich von Montag bis Freitag gelesen. Auch Chrys. hat in der Quadragesima in der Regel täglich über die Gen. gepredigt, wie er selbst an vielen Stellen sagt (vgl. z. B. Hom. 6 Anf. τὴν συνεχῆ διδασκαλίαν καὶ τὴν καθημερινὴν παραίνεσιν, Hom. 11 § 3 οὐδὲ γὰρ τοῦτο μόνον ἐστὶ τὸ ζητού-

---

1) 71 D/E τάχα τινὲς ἠρυθρίασαν μετὰ τὴν αἰσθητὴν τράπεζαν εἰς τὴν πνευματικὴν ταύτην ἑστίασιν παραγενέσθαι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς αἴτιον γεγένηται τῆς ἀπολείψεως.

2) 72 C εἰ δὲ δι' ἀσθένειαν σωματικήν, ἀγαπητέ, μὴ δύναιο ἄσιτος παρατείνειν τὴν ἡμέραν, οὐδεὶς εὖ φρονῶν ὑπὲρ τούτου σοι ἐγκαλέσαι δυνήσεται. 72 E ἐὰν τοίνυν ὦσί τινες τῶν ἐνταῦθα συνιόντων ὑπὸ ἀσθενείας σωματικῆς κωλυόμενοι καὶ μὴ δυνάμενοι ἄσιτοι διαμένειν, τούτοις παραινῶ καὶ τὴν ἀσθένειαν τὴν σωματικὴν παραμυθεῖσθαι καὶ τῆς διδασκαλίας ταύτης τῆς πνευματικῆς μὴ ἀποστερεῖν ἑαυτούς, ἀλλὰ ταύτης μᾶλλον πλείονα τὴν σπουδὴν ἐπιδείκνυσθαι.

3) Sehr lehrreich ist hier ein Vergleich der syrischen Didascalia mit den apostolischen Constitutionen. Die Didasc. c. 21 (Lag. S. 93 Z. 2—5) schreibt für die ersten vier Tage der Karwoche ein Fasten bis nachmittags 3 Uhr vor. Die Const. V 19 haben gleichfalls ἐνάτην ὥραν, fügen aber ἢ ἑσπέραν hinzu (außerdem fügen sie noch ἢ ὅπως ἂν τις δύνηται hinzu, wodurch sie ebenso wie Chrysostomus begründete Ausnahmen zulassen).

4) Montf. IV 72 B ταῦτα λέγω οὐ τὸν νόμον τῆς νηστείας ἐκλύων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἐπαινῶν καὶ ἀποδεχόμενος τοὺς νηστεύοντας.

μενον, ἵνα καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐνταῦθα παραγινώμεθα καὶ περὶ τῶν αὐτῶν συνεχῶς ἀκούωμεν), und wie durch die häufige Anknüpfung an das gestern (χθές Hom. 3. 4. 6—9. 14. 15. 18. 21—24. 26—28, auch 31) Gesagte bestätigt wird[1]). Unsicher bleibt nur, ob er seine Homilien gerade immer an den fünf eigentlichen Fasttagen von Montag bis Freitag gehalten hat. Es scheint so bei den letzten Homilien der Quadragesima, denn hier heben sich deutlich zwei Gruppen von je fünf Homilien[2]) heraus: Hom. 20—24 und 25—29; sie sind untereinander durch χθές verbunden[3]) und gegen die übrigen dadurch abgegrenzt, daß die Auslegung der Gen. sowohl in Nr. 20 als in Nr. 25 mit πάλιν wiederaufgenommen und das früher (ἤδη oder πρώην) Gesagte ausführlicher rekapituliert wird[4]), und sie gehören zweifellos den beiden letzten Wochen der Quadragesima an, denn Chrys. sagt in Nr. 24, daß es noch zwei Wochen bis Ostern seien (228 E). Dagegen ist die Beschränkung auf die fünf eigentlichen Fasttage bei Hom. 5—11, die Richtigkeit des gedruckten Textes vorausgesetzt, undurchführbar. Nr. 5—9 sind an fünf aufeinander folgenden Tagen gehalten, Nr. 10 an einem Fasttag (s. oben unter „3"), Nr. 11 an einer ἀνέσεως ἡμέρα (84 C), d. h. an einem Samstag oder Sonntag (s. oben S. 80 Anm. 1), und es kann weder vor Nr. 10 noch vor Nr. 11 eine größere Pause gewesen sein, da Chrys. am Anfang von Nr. 11 auf die vorhergehenden Predigten zurückblickend sagt, er habe ἐν ταῖς παρελθούσαις ἡμέραις seine Zuhörer angestrengt und wolle ihnen daher heute am „Erholungstage" auch in der Predigt eine Erholung gönnen; folglich wird Nr. 10 an einem Freitag gehalten sein, und

1) Auch in den nach Pfingsten gehaltenen Homilien sagt Chrys. öfters, daß er jeden oder fast jeden Tag predige: 362 B σχεδὸν ἐφ' ἑκάστης ἡμέρας, 373 B καθ' ἑκάστην, 410 E. 456 B. 525 D. 562 A καθ' ἑκάστην ἡμέραν, und dies wird auch hier durch die häufige Anknüpfung an das gestern Gesagte bestätigt (χθές Hom. 34. 35. 37. 39. 40. 42. 43. 46—48. 50. 52. 53. 55—58. 63. 65).

2) Auch unter den nach Pfingsten gehaltenen Homilien findet sich eine Gruppe von fünf durch χθές verbundenen Homilien, Nr. 54—58, und auch diese werden Wochentagspredigten sein; denn es ist ihnen, wie der Anfang von Hom. 54 lehrt, noch eine andere Predigt unmittelbar (χθές) vorangegangen, die nach ihrem Thema (Bekehrung des Matthaeus) wohl sicher eine Sonntagspredigt war (ebenso wie die Predigten über andere neutestamentliche Texte, die Chrys. vor Hom. 44 und 59 gehalten hat). — Mancherlei Material für die Frage nach der Häufigkeit der Predigten hat schon Jos. Bingham, Antiquities of the Christian Church, Book XIV, chapter IV § 6—8 zusammengestellt, doch bedarf es neuer Durcharbeitung, wobei besonders auch auf den Unterschied der Jahres- und Tageszeiten zu achten ist.

3) Nur Nr. 29 hat kein χθές, muß aber, da mit Nr. 30 die Karwoche beginnt, der vorhergehenden Woche angehören. Der Fall liegt hier ebenso wie bei Nr. 32, die auch kein χθές hat und doch nur am Karmittwoch unmittelbar nach Nr. 31 gehalten sein kann, vgl. oben S. 116.

4) πάλιν auch in Hom. 12, wo Chrys. ausdrücklich sagt, daß er inzwischen über andere Themata gepredigt hat. πρώην auch in Hom. 12. 13. 17.

unter den unmittelbar aufeinander folgenden und von Nr. 10 durch keine größere Pause getrennten Nummern 5—9 muß eine Sonntagspredigt sein[1]). Daneben ist allerdings andrerseits wieder bemerkenswert, daß Chrys. in Nr. 11 am „Erholungstage" gar nicht über die Gen. predigt, sondern sie nur im Exordium berührt.

5) Neben den mancherlei Übereinstimmungen gibt es aber einen Punkt, in welchem Chrys. völlig vom konstantinopolitanischen Lektionssystem abweicht. Während dieses die ganze Gen., allerdings mit großen Auslassungen in der Geschichte der Patriarchen, in der Quadragesima erledigt, ist Chrys. in derselben Zeit nur bis Gen. 10 gekommen, hat dann noch an den drei ersten Tagen der Karwoche, für die das konstantinopolitanische System andere Stücke des A. T. vorschreibt, die Erklärung der Gen. fortgesetzt und sie ohne die später üblichen Auslassungen in der Zeit nach Pfingsten, wo nach dem System gar kein A. T. gelesen wird, in 35 weiteren Homilien zu Ende geführt. Dabei bezeichnet er seinen Text aber in sehr vielen Predigten, entweder am Anfang oder gewöhnlich beim Übergang vom Exordium zum Thema, als „das Verlesene" (τὰ ἀναγνωσθέντα oder ἀνεγνωσμένα), oft auch ausdrücklich als „das heute Verlesene" (σήμερον Hom. 13—16. 18. 25. 26. 29. 31. 33. 35. 38. 47. 61, vgl. auch Hom. 7, wo Chrys. zuerst sagt, er wolle τὰ ἀναγνωσθέντα besprechen, und dann hinzufügt: ἴδωμεν τί καὶ σήμερον ὁ μακάριος Μωσῆς ... ἡμᾶς διδάξαι βούλεται) oder als „das kurz zuvor Verlesene" (πρόσφατον oder προσφάτως Hom. 8. 14. 21. 24. 26. 30. 32. 34. 38. 61), wo „kurz zuvor" sich sicher auch auf den heutigen Tag bezieht, da derselbe Text in Hom. 14. 26. 38. 61 als „heute" und „kurz zuvor" verlesen bezeichnet wird und προσφάτως in Hom. 34 (341 D) genau so im Gegensatz zu χθὲς steht wie σήμερον in Hom. 35 (352 D)[2]). Auch spricht Chrys. von dem „Anfang des Verlesenen" (ἀρχή Hom. 20. 25. 33. 53. 61) und bezeichnet die Lektion geradezu mit dem technischen Ausdruck ἀνάγνωσμα (Hom. 10. 28. 37. 61). Hiernach kann man nicht zweifeln, daß der Text, über welchen Chrys. predigte,

---

1) Eine sichere Festlegung von Nr. 5—11 auf die einzelnen Tage ist vorläufig nicht möglich. Nr. 2—4 sind an den drei ersten Tagen der 1. Fastenwoche gehalten, Nr. 11 am Samstag oder Sonntag der 2. Woche, also muß vor Nr. 5 oder vor Nr. 10 resp. 11 eine kleine Pause angenommen werden. (Auch die Predigten der 3. und 4. Woche, Nr. 12—19, lassen sich nicht genau festlegen; wir wissen nur sicher, daß Chrys. vor Nr. 12 ἅπαξ καὶ δεύτερον über andere dringende Themata gepredigt hat, s. den Anfang der Predigt.)

2) Vgl. außerdem Hom. 15 (115 B) τίνα οὖν ἐστι τὰ σήμερον ἀναγνωσθέντα ἀναγκαῖον εἰς μέσον προθεῖναι ..., ἠκούσατε γὰρ ἀρτίως τῆς θείας γραφῆς λεγούσης. Vgl. auch als Kehrseite Hom. 42 Anfang ἐκ τῶν χθὲς ἀναγνωσμάτων.

in der Regel[1]) vorher verlesen worden war. Aber es wäre m. E. falsch, hieraus auf das Vorhandensein eines Lektionssystems zu schließen, welches die Gen. genau so wie Chrys. auf die verschiedenen Zeiten und Tage verteilt hätte. Chrys. verwendet auf das erste Tagewerk Gen. 1_{1-5} zwei Predigten (Nr. 2 und 3), aber ein Lektionssystem, das diese fünf durchaus zusammenhängenden Verse auf zwei Tage verteilt hätte, ist höchst unwahrscheinlich. Bald darauf braucht er sogar für die Auslegung eines einzigen Verses Gen. 1_{26} zwei Predigten (Nr. 8 und 9) und sagt dann in der folgenden Predigt (Nr. 10), daß er noch nicht das ganze ἀνάγνωσμα habe beendigen können und deshalb heute damit fortfahre: 74 D—75 A περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου διαπλάσεως ἀρξάμενοι διαλέγεσθαι, ὑπὸ τοῦ καιροῦ στενοχωρηθέντες οὐκ ἰσχύσαμεν παντὶ ἐπεξελθεῖν τῷ ἀναγνώσματι . . . διόπερ ἀναγκαῖον νῦν αὐτὴν τὴν ἀκολουθίαν ἀναγνῶναι ἐπὶ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης[2]), ἵνα εἰδέναι ἔχοιτε, τίνα ἐστὶν ἃ μέλλομεν ἐρεῖν πρὸς ὑμᾶς. Ähnlich sagt er am Anfang der 28. Hom., daß er die gestrige Lektion nicht habe beendigen können: οὐκ ἰσχύσαμεν περαιτέρω προελθεῖν καὶ παντὶ ἐπεξελθεῖν τῷ ἀναγνώσματι, wozu beiläufig bemerkt sei, daß der Vers Gen. 9_7, mit welchem Chrys. in Hom. 27 aufgehört hatte, ohne das ἀνάγνωσμα beendigt zu haben, im konstantinopolitanischen Lektionssystem gerade den Schluß einer Lektion bildet (Montag der 4. Fastenwoche). Ferner Hom. 37 (373 A/B): χθὲς προθέντες ὑμῖν τὰ ἀνεγνωσμένα καὶ τῶν προοιμίων ἁψάμενοι . . . . οὐκ ἰσχύσαμεν περαιτέρω προελθεῖν . . . διὸ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας ἅψασθαι βούλομαι καὶ συνάψαι τοῖς χθὲς εἰρημένοις καὶ τὰ μέλλοντα ῥηθήσεσθαι, ἵν' οὕτω πᾶσαν τοῦ ἀναγνώσματος ποιησάμενοι τὴν ἐξήγησιν οὕτως ὑμᾶς ἐντεῦθεν ἀποπέμψωμεν. Ähnliches wiederholt sich später, vgl. besonders die Anfänge von Hom. 40. 50. 52. 63 und auch Hom. 66, wo er ankündigt, er wolle heute den Schluß der Gen. erledigen, dann aber doch nicht fertig wird und noch eine Predigt folgen lassen muß, die so lang ausfällt, daß er sich dafür am Schluß eigens entschuldigt. Auch ist noch zu beachten, daß Chrys. seine Gen.-Predigten schon in der Quadragesima einmal unterbrochen und aus besonderen Anlässen über andere Themata gepredigt hat, wie er selbst am Anfang der 12. Homilie sagt. Aus alledem folgt, daß sich nicht der Prediger nach den Lektionen gerichtet hat, sondern die Lektionen nach dem Prediger[3]). Anders war es auch in einem solchen Falle, wo der

1) Eine Ausnahme s. in der nächsten Anmerkung.

2) Hieraus folgt, daß die Lektion, die er nun schon den dritten Tag behandelt, vor der Predigt nicht nochmals vorgelesen war.

3) Ein unwillkürlicher Hinweis darauf ist vielleicht in Folgendem zu finden. Chrys. sagt in den Reden des Jahres 386, wo er von der Vorlesung der Gen.

Prediger ein ganzes Buch auslegte, kaum möglich. Und eine völlige Parallele dazu finden wir bei der Apostelgeschichte. Diese wurde schon zur Zeit des Chrys., wie noch heutzutage (Gregory, Textkritik des N. T., S. 344—347), nur in der Zeit von Ostern bis Pfingsten gelesen. Chrys. handelt in einer der Reden über die Apostelgeschichte, die er zwischen der 32. und 33. Gen.-Homilie hielt (Montf. III 85 ff.), ausführlich über die Frage, τίνος ἕνεκεν οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῇ πεντηκοστῇ τὸ βιβλίον τῶν πράξεων ἀναγινώσκεσθαι ἐνομοθέτησαν, und er erklärt an einer anderen Stelle derselben Reden (III 102) ganz bestimmt, daß man die Apostelgeschichte nach Pfingsten beiseite legte: τῶν πατέρων ὁ νόμος κελεύει μετὰ τὴν πεντηκοστὴν ἀποτίθεσθαι τὸ βιβλίον, καὶ τῷ τέλει τῆς ἑορτῆς ταύτης συγκαταλύεται καὶ ἡ τοῦ βιβλίου ἀνάγνωσις. Und trotzdem hat er seine um 400 n. Chr. in Konstantinopel[1]) gehaltene Serie von 55 Homilien über die Apostelgeschichte (Montf. IX 1—416) zwar Ostern begonnen, wie Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 11 (1706), S. 162 richtig aus einer Stelle der ersten Homilie (IX 10 C) geschlossen hat, aber sicher nicht bis Pfingsten zu Ende geführt; denn dann hätte er von Ostern bis Pfingsten täglich, ja an einigen Tagen sogar zweimal predigen müssen; er sagt aber selbst in der 44. Homilie (IX 335 D), daß er damals διὰ τριῶν πολλάκις ἡμερῶν ἢ δι' ἑπτά gepredigt habe[2]).

Das Resultat dieser etwas lang geratenen Darlegung ist: schon im IV. Jahrh. wurde in Antiochia in den Abendgottesdiensten der Fastenzeit die Genesis gelesen. Aus der Tatsache, daß Chrysostomus zweimal gerade am Montag der 1. Fastenwoche mit der Auslegung der Gen. beginnt und beidemal ausdrücklich sagt, daß der Anfang der Gen. an jenem Tage verlesen sei, dürfen wir mit Fug und Recht schließen, daß man schon damals am Montag der 1. Fastenwoche mit

---

spricht, IV 645 D ταῦτα γὰρ ἡμῖν ἀνεγνώσθη σήμερον, 652 B ἀπὸ τῶν σήμερον ἀναγνωσθέντων ἡμῖν, ebenso in der Bildsäulenrede des folgenden Jahres II 65 E τὸ σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθὲν βιβλίον. Ebenso sagt er auch noch am Anfang seiner großen Serie von Gen.-Homilien IV 8 D τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων. Dagegen fügt er weiterhin mit einer einzigen Ausnahme (Hom. 47 = IV 473 A τῶν σήμερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων, aber 473 B bloß τῶν σήμερον ἀναγνωσθέντων) kein ἡμῖν mehr hinzu. In den ersten Fällen, auch noch am Anfang der großen Serie, war die Lektion gegeben; daher stand der Prediger der Lektion ebenso rezeptiv gegenüber wie die Gemeinde und faßte sich mit ihr zusammen. Weiterhin dagegen mußte der Prediger, da er in seiner Auslegung anfangs sehr langsam vorwärts ging und hinter den sonst üblichen Lektionen zurückblieb, das Vorzulesende selbst bestimmen; daher stand er der Lektion anders gegenüber als die Gemeinde und vermied unwillkürlich das zusammenfassende ἡμῖν.

1) Die Verschiedenheit des Ortes macht nichts aus, da Konstantinopel in liturgischer Beziehung von Antiochia abhängt.

2) Über die Häufigkeit der Predigten vgl. oben S. 118 Anm. 1 und 2.

der Vorlesung der Gen. begann. Dagegen kann man nicht sicher feststellen, wann man die Gen. „beiseite zu legen" pflegte. Ich möchte glauben, daß man sie schon damals nur in der Tessarakoste las, ebenso wie man nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Chrys. die Apostelgeschichte nur in der Pentekoste las. Aber beweisen kann ich es nicht.

§ 10. Gründe für die Wahl der konstantinopolitanischen Fastenlektionen.

Die konstantinopolitanischen Lektionen für die Butterwoche sind Ioel 2_{12-26}. 3_{12-21} und Zach. 8_{7-17}. 8_{18-23}. Ihre Wahl erklärt sich aus der Rücksicht auf die bevorstehende Fasten- und Bußzeit. Die erste Ioel-Lektion beginnt: Τάδε λέγει κύριος· Ἐπιστράφητε πρὸς μὲ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν ἐν νηστείᾳ. Die zweite Zach.-Lektion kündigt an, das Fasten solle εἰς χαρὰν καὶ εὐφροσύνην καὶ εἰς ἑορτὰς ἀγαθάς werden, wobei man natürlich an die auf das Fasten folgende Freude des Osterfestes (vgl. oben S. 71 § 2 *hilaria* oder *laetatio paschae*) dachte.

In der Quadragesima werden die Bücher Is., Gen., Prov. gelesen. Die Lesung der Gen. geht, wie der vorige Paragraph gezeigt hat, auf alte Tradition zurück. Sie stammt, wie schon S. 78 bemerkt, im letzten Grunde wohl aus der Ostervigil. Wenn man in der unmittelbar auf Ostern vorbereitenden Ostervigil die Schöpfung als Gegenstück und Voraussetzung der Erlösung und die Opferung Isaaks als Typus Christi las, so konnte man ebensogut in der von weitem her auf Ostern vorbereitenden Quadragesima die Gen. lesen, zumal man in ihr auch sonst manche Typen und Weissagungen erkannte[1]). Die Hinzunahme von Is. und Prov. zur Gen. wird sich daraus erklären, daß man neben dem historischen ein prophetisches und ein didaktisches Buch haben wollte[2]). Die fortlaufende Lesung der Bücher entspricht der alten (vgl. oben S. 112), auch beim N. T. wiederkehrenden Praxis.

In der Karwoche werden am häufigsten Ez., Exod., Iob gelesen. Auch hierbei ist wohl ein Einfluß der Ostervigil anzu-

---

1) Es sei daran erinnert, daß Jerusalem Gen.-Lektionen an den schon unmittelbarer auf Ostern vorbereitenden vier ersten Tagen der Karwoche hat. Übrigens vgl. auch Nilles II, S. 59 und Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 229.

2) Es sei daran erinnert, daß die drei Bücher auch in den jerusalemischen Karmontags- und Kardienstags-Lektionen verbunden sind, s. oben S. 112. — Die Dreiteilung historische, prophetische, didaktische (poetische) Bücher kommt bei den Kirchenvätern öfters vor, s. Swete, Introduction to the O. T. in Greek [2] (1902), S. 203ff. Nr. 4. 6. 8. 13.

nehmen, denn zu den Kernstücken derselben gehören zwei Lektionen aus Exod. und eine aus Ez. (s. oben S. 73). Die Hinzunahme des Iob, dessen Lesung in der Karwoche schon im IV. Jahrh. bezeugt ist (s. oben S. 112 f.), erklärt sich leicht: Iob, der unschuldig litt und nachher wiederhergestellt wurde, war ein Typus Christi. Hierdurch bekam man zugleich in der Karwoche drei Bücher, die denen der Quadragesima aufs genaueste entsprachen: 1) prophetisches Buch: Is., Ez., 2) historisches Buch: Gen., Exod., 3) lehrhaftes Buch: Prov., Iob.

Die außer der Regel gelesenen Prophetenlektionen des Gründonnerstags und Karfreitags erklären sich aus dem Charakter dieser beiden Tage.

§ 11. Alttestamentliche Lektionen außerhalb der Vigilien und der Fastenzeit. Ausschluß der alttestamentlichen Lektionen im konstantinopolitanischen Lektionssystem von allen Hauptgottesdiensten.

Das jerusalemische Lektionssystem hat alttestamentliche Lektionen auch an acht Gedächtnistagen, s. oben S. 66 f. Bei sieben erklärt sich die Wahl derselben daraus, daß es sich um alttestamentliche Personen oder Begebenheiten handelt. Beim achten, dem Tage der Gottesmutter, ist Is. 7_{10-15} als alttestamentliche Weissagung gewählt.

Das konstantinopolitanische Lektionssystem hat außer den Vigilien und den Wochentagsgottesdiensten der Fastenzeit noch zweierlei Gottesdienste mit alttestamentlichen Lektionen: 1) in der Hs. 308 am 17. März eine Gedächtnisfeier eines Erdbebens, 2) in den Menäen und dem Triodion die großen Horen vor den drei Hauptfesten Weihnachten, Epiphanias und Ostern. Aber die Gedächtnisfeier des 17. März ist nur ein etwas abgewandelter Wochentagsgottesdienst der Fastenzeit, s. S. 49. Und die großen Horen sind jüngere Dubletten zu den Vigilien, aus denen sie ihre Lektionen übernommen haben; übrigens sind auch sie Wochentagsgottesdienste, s. S. 54 f.

Als bemerkenswerter Zug des konstantinopolitanischen Lektionssystems ergibt sich somit der vollständige Ausschluß der alttestamentlichen Lektionen von allen Hauptgottesdiensten. Weder die Samstage und Sonntage noch die eigentlichen Festtage haben alttestamentliche Lektionen; diese bleiben vielmehr auf die Wochentage von Montag bis Freitag (Fastenzeit) und auf vorbereitende Gottesdienste, die den Festen vorangehen

(Vigilien, große Horen), beschränkt. Niemals kann das A. T. in einer Vollmesse gelesen werden: alle Vollmessen in C. A. Swainsons Ausgabe der Greek liturgies chiefly from original authorities (1884), S. 16. 116—118. 155. 226—233 haben nur neutestamentliche Lektionen. Bloß die der Fastenzeit eigentümliche Halbmesse, die Missa praesanctificatorum, hat alttestamentliche Lektionen, s. ebenda S. 179[1]). Hierdurch wird aufs klarste der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß das A. T. nur eine untergeordnete, vorbereitende Offenbarung enthält.

Diese Ausschließung der alttestamentlichen Lektionen von allen Hauptgottesdiensten gehört jedoch erst einer jüngeren Zeit an. Ganz abgesehen von der allerältesten Zeit, wo das A. T. die einzige heilige Schrift der christlichen Kirche war, hat es auch später noch geraume Zeit eine bedeutendere Rolle gespielt und ist auch im Hauptgottesdienste verlesen. Wir haben hierfür ganz unzweideutige Zeugnisse.

Nach Justinus Martyr Apol. I 67 wurden am Sonntag (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ) im ersten Teile des Gottesdienstes, den man als Katechumenenmesse oder Wortgottesdienst zu bezeichnen pflegt, τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν vorgelesen, d. h. entweder neutestamentliche oder alttestamentliche Schriften.

Um 400 n. Chr. schreibt der Verfasser der apostolischen Constitutionen II 57 (vgl. II 59. VIII 5) für den ersten Teil des Sonntagsgottesdienstes zwei alttestamentliche und zwei neutestamentliche Lektionen vor.

Um 500 n. Chr. sagt Dionysius Areopagita, De ecclesiastica hierarchia III 3, § 5 bei Besprechung der Katechumenenmesse ausdrücklich: μετὰ τὴν ἀρχαιοτέραν παράδοσιν (d. h. nach dem A. T.) ἡ καινὴ διαθήκη κηρύσσεται, und er begründet dies damit, daß das Neue Testament die Erfüllung des Alten sei.

Ja noch im VII. Jahrh. nennt Maximus Confessor, Mystagogia c. 23 (Migne Patr. gr. 91, Sp. 700), wo er von den in der Messe vorkommenden Lektionen spricht, nur die alttestamentliche Lektion (τὸ θαυμαστὸν καὶ μέγα τῆς ἐν νόμῳ καὶ προφήταις δηλουμένης θείας προνοίας μυστήριον) und das Evangelium, ohne die zwischen beiden stehende Apostellektion zu erwähnen.

Und nicht nur bei den Griechen finden wir alttestamentliche

1) In der Missa praesanctificatorum wird nur A. T. gelesen. Daher erfolgt die εἴσοδος bei ihr nur mit Räucherwerk, nicht mit dem Evangelienbuch, wie es sonst Sitte ist, s. Swainson S. 178.

Lektionen in der Messe, sondern auch bei den **Lateinern**, **Syrern** und **Armeniern**. Nach L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 4. éd. (1908), S. 170 f. 197 f. hatten sowohl die **römische** als die **gallikanische Messe** vor den beiden neutestamentlichen Lektionen ursprünglich eine prophetische d. h. alttestamentliche, die allerdings in Rom schon zu Beginn des VI. Jahrh. bis auf kleine Reste abgeschafft war, aber im gallikanischen Ritus sich auch später erhielt. Auf **syrischem** Boden haben wir ein deutliches Zeugnis bei Jakob von Edessa (um 700 n. Chr.), s. F. E. Brightman, Liturgies eastern and western I (1896), S. 490 Z. 27. Und in **Armenien** bestimmte im J. 527 n. Chr. der 9. Kanon der Nationalsynode von Dvin [1]) für die Samstags- und Sonntagsmesse ausdrücklich die Lesung von Propheten, d. h. alttestamentlichen Schriften, neben den Psalmen, apostolischen Schriften und dem Evangelium, s. Giov. Aucher in „Χρυσοστομικά. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo" (1908), S. 367, vgl. auch Brightman a. a. O., S. 425 Z. 27 [2]).

Wann der Ausschluß des A. T. aus der Messe in Konstantinopel erfolgt ist, läßt sich nicht sicher sagen. Plac. de Meester setzt in seiner Tabelle der Veränderungen der Chrysostomus-Liturgie in den Χρυσοστομικά, Anlage zu S. 358 die „Disparition de la lecture des Prophéties" frageweise ins VIII. Jahrhundert. Tiefer dürfen wir gewiß nicht herabgehen; denn schon die armenische Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie, welche G. Aucher ebenda S. 371 ff. ins Italienische übersetzt, und welche nach ihm dem Anfang des VIII. Jahrh. angehört, hat nur noch die Lektionen aus dem Apostel und dem Evangelium (S. 379 f.). Andrerseits werden wir auch kaum viel höher hinaufgehen dürfen; denn Maximus Confessor, der die alttestamentliche Lektion in der Messe noch voraussetzt, wird doch wohl als Vertreter konstantinopolitanischer Praxis zu rechnen sein. Damit kämen wir auch hier, wie bei der Butterwoche (§ 8), auf **das VII. Jahrhundert** als frühesten Termin des jetzigen konstantinopolitanischen Lektionssystems.

---

1) Dvin (von G. Aucher nach älterer Praxis „Tovin" transkribiert) war von 478 bis 931 n. Chr. der Sitz des armenischen Patriarchen, s. F. C. Conybeare in der Encyclopaedia Britannica [11] 2 (1910), S. 571.

2) Daher finden sich in den Zusätzen der jüngeren Handschrift des altarmenischen Lektionars (s. oben S. 61 Anm. 1) alttestamentliche Lektionen auch für Samstage und Sonntage.

§ 12. Weshalb haben die übrigen Fastenzeiten der griechischen Kirche nicht auch alttestamentliche Lektionen?

Wir haben viel von der Fastenzeit gesprochen und dabei immer an die Fastenzeit vor Ostern gedacht. Außer ihr kennt aber die griechische Kirche noch drei andere Fastenzeiten: vor Weihnachten, vor Peter und Paul (29. Juni) und vor Mariae Heimgang (15. Aug.), s. Nilles I, S. 231. Weshalb sind diese nicht ebenso wie das Osterfasten mit alttestamentlichen Lektionen ausgestattet worden?

Diese Frage läßt sich, glaube ich, aus der Geschichte leicht beantworten. Die Sitte, in der Fastenzeit vor Ostern Altes Testament zu lesen, gehört, wie wir gesehen haben, schon dem IV. Jahrh. an. Eine so alte und festgewurzelte Sitte hat man naturgemäß auch später beibehalten. Die drei anderen Fastenzeiten sind jüngeren Datums[1]) und erst allmählich in allgemeinen Gebrauch gekommen. Eine alte Sitte, in diesen Zeiten Altes Testament zu lesen, gab es nicht. Und auch die Analogiewirkung konnte hier die Einführung alttestamentlicher Lesestücke nicht erzwingen. Denn diese sekundären Fastenzeiten sind, obwohl dem Osterfasten nachgebildet und zuweilen sogar trotz ihrer verschiedenen Länge als τεσσαρακοσταί bezeichnet, doch nie mit ihm auf gleiche Stufe gestellt, was sich z. B. in charakteristischer Weise darin zeigt, daß die Missa praesanctificatorum nur in der Fastenzeit vor Ostern, aber nicht in den übrigen Fastenzeiten gehalten wird[2]).

1) Vgl. z. B. Hans Achelis, „Fasten in der Kirche" in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche ³ 5 (1898), S. 778 f.

2) Vgl. Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904). Die Frage lautet: Διὰ τί οὐ τελεῖται τὰ προηγιασμένα καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις νηστείαις; Antwort: Οὐ τελεῖται δὲ τὰ προηγιασμένα καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις νηστείαις, ὅτι αὕτη [das Osterfasten] παρὰ τὰς ἄλλας μόνη πρώτη ἐστὶ καὶ ἐξαίρετος καὶ τοῦ κυρίου νηστεία.

Verzeichnis der Lesestücke, geordnet nach den biblischen Büchern.

In dies Verzeichnis sind alle in Kap. I—IV vorkommenden Lesestücke aufgenommen mit Ausnahme 1) der neutestamentlichen Lektionen, vgl. S. 31, 2) der auf S. 66 erwähnten Pfingstlektionen der jüngeren armenischen Hs., deren Sonderlektionen sonst überhaupt unberücksichtigt geblieben sind, vgl. S. 61 Anm. 1.

Bei allen Lektionen sind die Tage angegeben, an denen sie gelesen werden, und in Klammern die Seiten, auf denen sie vorkommen, hinzugefügt. Bei den jerusalemischen Lektionen (Kap. III) ist außerdem vor dem Tage „Jerus.",

bei den koptischen (Kap. IV) „Kopt.“ hinzugefügt. Die drei Spielarten des jerusalemischen Lektionssystems, das altarmenische Lektionar, das syropalästinische Lektionar und das griechische Typikon, werden dabei nicht unterschieden. Die auf S. 64 f. durch Petitsatz gekennzeichneten Lektionen, welche das Jerusalemer Typikon aus dem konstantinopolitanischen System übernommen hat, werden nicht besonders angeführt, sondern bei den konstantinopolitanischen Lektionen mit erwähnt in der Weise, wie man es gleich bei der ersten Nummer des Verzeichnisses sieht. Dasselbe Verfahren wird auch bei denjenigen koptischen Lektionen eingeschlagen, die sich in jeder Beziehung mit den konstantinopolitanischen decken, vgl. S. 91 f.

Lektionen, die aus Stücken verschiedener Kapitel zusammengesetzt sind, werden bei dem ersten Stücke vollständig aufgeführt; bei den übrigen Stücken wird, wenn sie weiter von dem ersten entfernt sind, auf das erste verwiesen.

Die Anordnung der Bücher folgt der Ausgabe Swetes, nach der ja auch die Kapitel- und Verszahlen zitiert werden. Sonst vgl. die Vorbemerkung S. 29.

Gen. 1_{1-5}: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
„ 1_{1-13}: Weihn. (32); Epiphan. (33); 1. Fastenw. Mont. (34); Karsamst. (55); Jerus. Karw. Mont. (64)
„ 1_{1}—$3_{20 (24)}$: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Weihn. (62); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. S. 69 Schl.); Jerus. Karsamst. (65)
„ 1_{14-23}: 1. Fastenw. Dienst. (35)
„ 1_{24}—2_{3}: 1. Fastenw. Mittw. (35)
„ 2_{4-19}: 1. Fastenw. Donn. (35); Jerus. Karw. Mont. (64)
„ 2_{20}—3_{20}: 1. Fastenw. Freit. (35)
„ 3_{21}—4_{7}: 2. Fastenw. Mont. (35)
„ 4_{8-15}: 2. Fastenw. Dienst. (35)
„ 4_{16-26}: 2. Fastenw. Mittw. (35)
„ 5_{1-24}: 2. Fastenw. Donn. (36)
„ 6_{1-8}: 2. Fastenw. Freit. (36)
„ 6_{9-22}: 3. Fastenw. Mont. (36)
„ 6_{9}—$9_{17 (19)}$: Jerus. Karw. Dienst. (64)
„ 7_{1-5}: 3. Fastenw. Dienst. (36)
„ 7_{6-9}: 3. Fastenw. Mittw. (36)
„ 7_{6}—8_{21^1}: Jerus. Karw. Dienst. (64)
„ 7_{11}—8_{3}: 3. Fastenw. Donn. (36)
„ 8_{4-21^1}: 3. Fastenw. Freit. (36)
„ 8_{21^2}—9_{7}: 4. Fastenw. Mont. (37)
„ 9_{8-17}: 4. Fastenw. Dienst. (37)
„ 9_{18}—10_{1}: 4. Fastenw. Mittw. (37)
„ 10_{32}—11_{9}: 4. Fastenw. Donn. (37)
„ 12_{1-7}: 4. Fastenw. Freit. (37)
„ 13_{12-18}: 5. Fastenw. Mont. (37)
„ 14_{14-20^1}: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men. 13. Juli, s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57)
„ 15_{1-15}: 5. Fastenw. Dienst. (37)
„ 17_{1-9}: 5. Fastenw. Mittw. (37)
„ 17_{1^2-14}: 1. Jan. (48)
„ 17_{15-18^1}. 18_{11-14^1}. $21_{1 f. 2. 4-8}$: 24. Juni (51)
„ 18_{1-10^2}: 25. März (50)
„ 18_{1}—19_{30}: Jerus. Karw. Mittw. (64)
„ 18_{20-33}: 5. Fastenw. Donn. (37)

Gen. 21 $_{1^{f}.2.4-9}$: s. Gen. 17 $_{15-19^{1}}$ etc.
„ 22 $_{1^{(2)}-18\,(19)}$: 5. Fastenw. Freit. (38); Karsamst. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Karw. Donn. (64); Jerus. Karsamst. (65); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69, vgl. 92)
„ 27 $_{1-41^{1}}$: 6. Fastenw. Mont. (38); Kopt. 4. Fastenw. Mont. (68)
„ 28 $_{10-17}$: 8. Sept. (46); 2. Febr. (49); 15. Aug. (51); 25. März (58)
„ 28 $_{10-22}$: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68)
„ 31 $_{3-16}$: 6. Fastenw. Dienst. (38)
„ 32 $_{1^{2}-10^{1}}$: Epiphan. (33)
„ 32 $_{1^{2}-30}$: Kopt. 4. Fastenw. Donn. (68)
„ 43 $_{26^{2}-31^{1}}$. 45 $_{1-16}$: 6. Fastenw. Mittw. (38)
„ 46 $_{1-7}$: 6. Fastenw. Donn. (38)
„ 49 $_{1-2.\,8-12}$: *Palmsonnt.* (38)
„ 49 $_{1-12}$: Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75. 92 Anm. 2)
„ 49 $_{33}$—50: 6. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69, vgl. 92)

Exod. Anfang frei nacherzählt: Kopt. 1. Fastenw. Mont. (68)
„ 1 $_{1-20}$: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])
„ 1 $_{1}$—2 $_{10}$: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)
„ 2 $_{5-10}$: Epiphan. (33); Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])
„ 2 $_{11-20}$: Kopt. 2. Fastenw. Mittw. (68)
„ 2 $_{11-22}$: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.]); Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)
„ 2 $_{23}$—3 $_{15}$: Jerus. 3. Fastenw. Mittw. (63)
„ 3 $_{1^{2}-4^{1}}$: 25. März (50); 26. März (58)
„ 3 $_{6-14}$: Kopt. 2. Fastenw. Mont. (68)
„ 3 $_{16-22}$: Jerus. 4. Fastenw. Mittw. (63)
„ 4 $_{1-21}$: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63)
„ 4 $_{19}$—6 $_{13}$: Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)
„ 4 $_{21}$—5 $_{3}$: Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63)
„ 7 $_{14}$—8 $_{19}$: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)
„ 8 $_{20}$—9 $_{8}$: Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)
„ 8(von wo an?)—9 $_{35}$: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63)
„ 10. 11: Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63). Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69)
„ 12 $_{1-11}$: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
„ 12 $_{1-24}$: Jerus. Karsamst. (65)
„ 12 $_{51}$—13 $_{3^{1}}$. 13 $_{10-12^{1}.\,14-16^{1}}$; Exzerpt aus Lev. 12; Num. 8 $_{16^{1}}$; Exzerpt aus Num. 3 $_{12-13}$: 2. Febr. (49. 58)
„ 13 $_{20}$—15 $_{1^{(1)}}$: Karsamst. (40)
„ 13 $_{20}$—15 $_{19}$: Karsamst. (55. 65 [Jerus.])
„ 14 $_{15-18.\,21-23.\,27-29^{1}}$: Epiphan. (33)
„ 14 $_{24}$—15 $_{21\,(22)}$: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamst. (65)
„ 15 $_{22}$—16 $_{1^{1}}$: Epiphan. (33); 14. Sept. (46)
„ 19 $_{10-18^{1}}$: Jerus. Karw. Dienst. (64)
„ 19 $_{10-19}$: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.])
„ 24 $_{12-18}$: 6. Aug. (51)
„ 25 $_{1.\,8-21}$: 11. Okt. (47)
„ 30 $_{22-33}$: Jerus. Karw. Donn. (65)
„ 33 $_{11-23}$: Karw. Freit. (39. 65 [Jerus.])
„ 33 $_{11-23}$. 34 $_{4^{2}-6.\,8}$: 6. Aug. (51)
„ 40 $_{1-5.\,9^{1}.\,5.\,7.\,9.\,14.\,28-29}$: 21. Nov. (48)

Lev. 12 Exzerpt: s. Exod. 12_{51}—13_{3^1} etc.
„ $26_{3-5.\,7^2-8^1.\,9-12.\,14-22^1.\,23^2.\,23^2-24^1}$ (vielfach gekürzt): 1. Sept. (46. 57)
Num. 3_{12-13} Exzerpt und 8_{16^1}: s. Exod. 12_{51}—13_{3^1} etc.
„ $11_{16-17.\,24^2-29}$: Pfingsten (45)
„ $24_{2^2-3^1.\,5-9.\,17^2-18}$: Weihn. (32)
Deut. $1_{8-11.\,15-17^1}$: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men. 13. Juli, s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57); 30. Jan. (57)
„ 5_{15-22}: Kopt. 2. Fastenw. Donn. (68)
„ 6_{3^2}—7_{26}: Kopt. 1. Fastenw. Freit. (68)
„ 6_{4}—7_{10}: Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62)
„ 7_{11}—8_{1}: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)
„ 8_{1}—9_{4}: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
„ 8_{11}—9_{10}: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)
„ 9_{7}—10_{11}: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
„ 9_{11-24}: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
„ 10_{1-15}: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
„ 10_{12}—11_{28}: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68)
„ $10_{14-18.\,20-21}$: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men. 13. Juli, s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57); 30. Jan. (57)
„ 11_{10-25}: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
„ 11_{22}—12_{24}: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
„ 12_{28}—14_{3}: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
Ios. 1_{1-9}: Jerus. Karsamst. (65)
„ $3_{7-8.\,15-17}$: Epiphan. (33)
„ 5_{10-15}: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
„ 5_{13-15}: 8. Nov. (47)
Ind. $6_{2^1.\,7^1.\,11-24^1}$: 8. Nov. (47)
„ 6_{36-40}: Epiphan. (33)
„ $13_{2-5^1.\,6^1.\,7-8.\,13-14^1.\,17-18.\,21^2}$: 24. Juni (51)
Reg. I 1_{1-22}: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62)
„ „ 1_{23}—2_{26}: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)
„ „ 3_{21}—4_{18}: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)
„ „ 6_{18}—7_{2}: Jerus. 2. Juli (67)
„ „ 16_{1-13^1}: Jerus. Karw. Donn. (65)
„ „ 17_{16-54}. 18_{6-9}: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
„ „ 23_{26}—24: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
„ II 5_{1-10}: Jerus. 25. Dez. (67)
„ „ 6_{12-19}: Jerus. 2. Juli (67)
„ III 6_{20-31}: 11. Okt. (47)
„ „ $8_{1-7.\,9^1.\,10-11}$: 21. Nov. (48)
„ „ $8_{22-23^1.\,27^2-30}$: 13. Sept. (46); 21. Mai (58)
„ „ 17_{1-7}: 20. Juli (58)
„ „ 17_{1-24}: 20. Juli (51)
„ „ 17_{8-24}: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
„ „ 17_{8-24}: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
„ „ $18_{1.\,17-27^1.\,29-36.\,37^2-40.\,41^\dagger.\,44^2.\,42^2.\,45^2}$. $19_{1^2.\,2^\dagger.\,3-4^1.\,5-10.\,15^1.\,16^2}$: 20. Juli (51)

Reg. III 18 30—36. 37^{2}—39: Epiphan. (33)
" " 18 41—43. 45. 19 1^{1}. 3—4^{1}. 5—8: 20. Juli (58)
" " 19 3^{2}—4^{1}. 5—9^{1}. 11—13^{2}. 15^{1}. 16^{2}: 6. Aug. (51)
" " 19 19†. 20^{1}. 21^{2}. IV 2 1—2. 7—14: 20. Juli (51)
" IV 2 1—22: Jerus. Karsamst. (65)
" " 2 2. 6^{1}—14: 20. Juli (58)
" " 2 6—14: Epiphan. (33)
" " 2 19—22: Epiphan. (33)
" " 4 8—25^{2}: Kopt. 6. Fastenw. Donn. (69)
" " 4 8—37: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])
" " 5 9—14: Epiphan. (33)
" " 13 14—21: Jerus. 14. Juni (66)
Prov. 1 1—9: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. 60 Schl.)
" 1 1—20: 1. Fastenw. Mont. (34); Jerus. Karw. Mont. (64)
" 1 2—33: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62)
" 1 10—19: Jerus. Karw. Mittw. (64)
" 1 20—33: 1. Fastenw. Dienst. (35); Jerus. Karw. Mont. (64); Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)
" 2 1—15: Kopt. 3. Fastenw. Dienst. (68)
" 2 1—21^{10}. 1. Fastenw. Mittw. (35)
" 2 1—22: 1. Fastenw. Mittw. (55)
" 2 1—3 10: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)
" 2 13—21: Jerus. Karw. Dienst. (64)
" 2 16^{2}—3 4: Kopt. 3. Fastenw. Donn. (68)
" 3 1—18: 1. Fastenw. Donn. (35)
" 3 5—18: Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)
" 3 11—18: 14. Sept. (46)
" 3 11—4 13: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)
" 3 13—14. 15†. 16a: s. Prov. 10 7^{1} etc.
" 3 19—34: 1. Fastenw. Freit. (35); 13. Sept. (46)
" 3 19—4 9: Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (68)
" 3 27—34: Jerus. Karw. Mittw. (64)
" 3 34$^{b.1}$: s. Prov. 29 2^{1} etc.
" 3 34—4 22: 2. Fastenw. Mont. (35)
" 4 10—22^{1}: Kopt. 5. Fastenw. Donn. (69)
" 5 1—15: 2. Fastenw. Dienst. (35)
" 5 15—6 3^{1}: 2. Fastenw. Mittw. (35)
" 6 3—20: 2. Fastenw. Donn. (36)
" 6 20—7 1a: 2. Fastenw. Freit. (36)
" 8 1—11: Kopt. 6. Fastenw. Mont. (69)
" 8 1—21: 3. Fastenw. Mont. (36)
" 8 2^{1}. 24†. 35. 4. 12^{1}. 14. 17. 5—9: s. Prov. 10 7^{1} etc.
" 8 12—21^{1}: Kopt. 6. Fastenw. Dienst. (69)
" 8 17†: s. Prov. 10 21^{1} etc.
" 8 22—36: 1. Jan. (48); 25. März (50); 26. März (58)
" 8 32—9 11: 3. Fastenw. Dienst. (36)
" 9 1—11: Mittpfingsten (44); 8. Sept. (46); 13. Sept. (46); 2. Febr. (49); 25. März (50. 58); 15. Aug. (51); Jerus. Karw. Dienst. (64)
" 9 12—18c: 3. Fastenw. Mittw. (36); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69)

Prov. 10 1—16: Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69)
„ 10 1—22: 3. Fastenw. Donn. (36)
„ 10 7^1. 6^1. 3 13—14. 15†. 16a. 8 4^1. 34†. 35. 4. 12^1. 14. 17. 5—9. 22 21^1. 19^1. 15 4^2: 13. Nov. (48); 27. Jan. (49); 6. Dez., 25. Jan. (57)
„ 10 17—31: Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69)
„ 10 31—11 12: 3. Fastenw. Fr. (36); 6. Dez. (57)
„ 10 31^1. 32^1. 11 2^2. 4^2. 7^1. 19^1. 13 2† (vgl. Os. 10 12). 9^1. 3 17†. 15 2^1. 14 33^1. 22 11^1. Eccl. 8 1^1. Sap. 6 13. 12^2. 14^1. 15^2—16^1. 7 30^2. 8 2$^{a.1}$. 3^2—4. 7^2—8. 9†. 17†. 18†. 8 21^2—9 3^1. 9 4—5^1. 10. 11^2. 14: 13. Nov., 1. Jan., 25. Jan. (48); 27. Jan. (57)
„ 10 32—11 13^1: Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69)
„ 11 2^2. 4^2. 7^1. 19^1: s. Prov. 10 31^1 etc.
„ 11 13^2—26: Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69)
„ 11 19—12 6: 4. Fastenw. Mont. (37)
„ 11 27—12 11^1: Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69)
„ 12 8—22: 4. Fastenw. Dienst. (37)
„ 12 23—13 9a: 4. Fastenw. Mittw. (37)
„ 13 2†. 9^1: s. Prov. 10 31^1 etc.
„ 13 19—14 6: 4. Fastenw. Donn. (37)
„ 14 15—26: 4. Fastenw. Freit. (37)
„ 14 27—15 4: 5. Fastenw. Mont. (37)
„ 14 33^1: s. Prov. 10 31^1 etc.
„ 15 2^1: s. Prov. 10 31^1 etc.
„ 15 4^2: s. Prov. 10 7^1 etc.
„ 15 7—19: 5. Fastenw. Dienst. (37)
„ 15 20—16 9: 5. Fastenw. Mittw. (37, vgl. 55)
„ 16 17^2—33: 5. Fastenw. Donn. (37)
„ 16 17^2—17 17^1: 5. Fastenw. Donn. (55)
„ 17 17^2—18 5: 5. Fastenw. Freit. (38)
„ 19 16—25: 6. Fastenw. Mont. (38)
„ 21 3—21: 6. Fastenw. Dienst. (38)
„ 21 23—22 4: 6. Fastenw. Mittw. (38)
„ 22 11^1: s. Prov. 10 31^1 etc.
„ 22 21^1. 19^1: s. Prov. 10 7^1 etc.
„ 23 15—24 5: 6. Fastenw. Donn. (38)
„ 24 76—77. 29 28—49 (zusammen = hebr. 31 8—31): 6. Fastenw. Freit. (38)
„ 29 2^1. Sap. 4 1^1. 14^1. 6 11. 17^1. 18†. 21^1. 22†. 7 15^1. 16†. 29^1. 26†. 27^1. 29. 10 9. 10†. 12. 7 30^1. 1 8^2. 2 1^1. 10—11^1. 12†. 13—16^1. 17. 19—21. 22†. 23†. 16 13^1. Sir. 2 11^2. Sap. 16 8^1. Sir. 2 11^1. Prov. 3 34$^{2.1}$: 13. Nov. (48); 27. Jan. (49); 29. Aug. (52)

Eccl. 8 1^1: s. Prov. 10 31^1 etc.

Cant. 1 2—4^1: Jerus. Karw. Donn. (65)

Iob 1 1—12: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])
„ 1 13—22: Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])
„ 2 1—10: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.])
„ 6 2—7 13: Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62)
„ 9 2—10 2: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)
„ 11: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
„ 12—13 6: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)

Iob 12—14: Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)
„ 15: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
„ 16 2(1)—17: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Mont. (68)
„ 18: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68)
„ 19: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)
„ 19 2—26: Kopt. 2. Fastenw. Dienst. (68)
„ 19 2—29: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
„ 20: Kopt. 4. Fastenw. Donn. (68)
„ 21: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68)
„ 22: Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)
„ 23. 24: Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (69)
„ 25. 26: Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)
„ 32 2—16: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
„ 36. 37: Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69)
„ 38 1—21^{1}: Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69)
„ 38 1—23: Jerus. Karsamst. (65)
„ 38 1—36: Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69)
„ 38 1^{2}—21. 42 1—5: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.])
„ 38 2—39: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
„ 38 27—39 20: Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69)
„ 39 21—41: Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69)
„ 42 1—5: s. Iob 38 1^{2}—21 etc.
„ 42 1—6: Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69)
„ 42 7—17: Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69)
„ 42 12—17 e: Karw. Freit. (39. 65 [Jerus.])
Sap. 1 5^{2}. 2 1^{1}. 10—11^{1}. 12^{2}. 13—16^{1}. 17. 19—21. 22†. 23†: s. Prov. 29 2^{2} etc.
„ 3 1—9: Sonnt. nach Pfingsten (45); 1. Sept. (46); 26. Okt. (57); 5. Dez., 11., 17., 20., 30. Jan. (57); 23. April, 25., 27. Juli (58)
„ 4 1^{2}. 14^{1}: s. Prov. 29 2^{1} etc.
„ 4 7—15: 1. Sept. (46); 25. Jan. (48); 5., 6. Dez., 11., 17., 20. Jan. (57); 25. Juli (58)
„ 4 7. 10^{1}. 17^{1}. 19^{2}—5 7: 27. Jan. (49); 29. Aug. (52. 59)
„ 5 15—6 3^{1}: Sonnt. nach Pfingsten (45); 1. Sept. (46); 5. Dez., 11., 17., 20. Jan. (57); 23. April, 25., 27. Juli (58)
„ 6 11. 17^{1}. 18†. 21^{2}. 22†: s. Prov. 29 2^{1} etc.
„ 6 12. 12^{2}. 14^{1}. 15^{2}—16^{1}: s. Prov. 10 31^{2} etc.
„ 7 15^{2}. 16†. 22^{1}. 25†. 27^{2}. 29 . . . 30^{2}: s. Prov. 29 2^{1} etc.
„ 7 30^{2}. 8 2^{2}. ^{1}. 3^{2}—4. 7^{2}—8. 9†. 17†. 18†. 8 21^{2}—9 3^{1}. 9 4—6^{1}. 10. 11^{2}. 14: s. Prov. 10 31^{2} etc.
„ 10 9. 10†. 12: s. Prov. 29 2^{1} etc.
„ 16 12^{1} . . . 8^{2}: s. Prov. 29 2^{1} etc.
Sir. 2 11^{2} . . . 11^{1}: s. Prov. 29 2^{1} etc.
Os. 4 1—8^{1}: Jerus. Karw. Dienst. (64)
„ 5 13^{2}—6 3: Jerus. Karw. Mittw. (64)
Am. 8 9—12: Jerus. Karw. Freit. (65)
Mich. 4 1—7: Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)
„ 4 2^{2}—3^{1}. 5. 6 2—5^{1}. 8. 5 4†: Mittpfingsten (44)
„ 4 6—7. 5 2—4: Weihn. (32)
„ 5 2—4: Tag vor Weihn. (54)
„ 5 2—8(5): Jerus. Epiphan. (61)

Is. 6_{1-10}: Jerus. 6. Juli (67)
„ 6_{1-12}: 2. Fastenw. Donn. (36. 68 [Kopt.]); 2. Febr. (58)
„ 7_{1-14^1}: 2. Fastenw. Freit. (36. 68 [Kopt.])
„ 7_{10-15}: Jerus. 15. Aug. (67)
„ $7_{10-18(16)}$: Jerus. Epiphan. (61)
„ 7_{10-16^1}. $8_{1-4.\,9^2-10}$: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
„ 7_{11}—8_{10}: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
„ 8_{8-11}: Jerus. Epiphan. (61)
„ 8_{13}—9_{7}: 3. Fastenw. Mont. (36. 68 [Kopt.])
„ 9_{5-7}: Jerus. Epiphan. (61)
„ 9_{6-7}: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
„ 9_{9}—10_{4}: 3. Fastenw. Dienst. (36), Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68, vgl. 91 Anm. 1)
„ $10_{12-20(21)}$: 3. Fastenw. Mittw. (36); Kopt. 3. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 91 Anm. 1)
„ 11_{1-9}: Jerus. Epiphan. (61)
„ 11_{1-10}: Weihn. (32)
„ $11_{10-16^1.\,16^2}$—12_{2}: 3. Fastenw. Donn. (36)
„ 11_{10}—12_{2}: Kopt. 3. Fastenw. Donn. (68)
„ 12_{1-6}: Jerus. Epiphan. (61)
„ 12_{3-4}: s. Is. 55_{1} etc.
„ 12_{3-6}: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54)
„ 12_{3}: s. Is. 35_{1^2} etc.
„ 13_{2-13}: 3. Fastenw. Freit. (36. 68 [Kopt.])
„ 14_{7-20^1}: 8. Nov. (57)
„ 14_{24-32}: 4. Fastenw. Mont. (36. 68 [Kopt.])
„ $19_{1.\,3^1.\,4^2.\,5.\,12.\,16.\,19-21}$: 2. Febr. (49. 58)
„ 25_{1-9}: 4. Fastenw. Dienst. (37)
„ 25_{1-12}: Jerus. Pfingsten (66)
„ 25_{1}—26_{9^1}: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 91 Anm. 1)
„ 26_{9^2-20}: Kopt. 5. Fastenw. Donn. (69, vgl. 92)
„ 26_{21}—$27_{9(11)}$: 4. Fastenw. Mittw. (37. 68 [Kopt.])
„ 28_{14-22}: 4. Fastenw. Donn. (37. 68 [Kopt.])
„ 29_{13-23}: 4. Fastenw. Freit. (37)
„ 29_{13-17^1}. $42_{5^2-12^1}$: Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68, vgl. 91 Anm. 1 und 92 Anm. 1)
„ 35_{1-10}: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54); Jerus. Kalendae (62)
„ $35_{1^2.\,2^2-6^{(1)}.\,10^1.\,9^2.\,10^2.\,10^3}$. 12_{6}: 2. Febr. (49)
„ 35_{4-8}: Jerus. Epiphan. (61)
„ 37_{33}—38_{6}: 5. Fastenw. Mont. (37. 68 [Kopt.])
„ 40_{1-8}: Jerus. Kalendae (62); Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. 69 Schl.); Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (69)
„ $40_{1-2.\,9-31^1}$: 5. Fastenw. Dienst. (37)
„ $40_{1-3.\,(4.\,5^1.)\,9^1}$. 41_{17^2-18}. 45_{8^1}. $48_{20^2-21^1}$. 54_{1}: 24. Juni (51. 59 Z. 5—7); 29. Aug. (52. 59)
„ 40_{9-17}: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63); Jerus. Karw. Dienst. (64)
„ 40_{9-31^1}: Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69)
„ 40_{10-17}: Jerus. Epiphan. (61)
„ 40_{18-31^1}: 5. Fastenw. Dienst. (37. 55)
„ 41_{4^2-14}: 5. Fastenw. Mittw. (37. 69 [Kopt.])
„ 41_{17^2-18}: s. Is. 40_{1-3} etc.
„ 42_{1-7}: Jerus. Epiphan. (61)

Die Sonette Shakespeare's im Lichte der Überlieferung.

Von

Lorenz Morsbach.

Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Juli 1912.

Mehr als je zuvor haben die Sonette Shakespeare's in den letzten fünfzig Jahren die Welt in Aufregung versetzt. Ernste Forscher, bedeutende Dichter und müßige Dilettanten haben ihren Wert und Inhalt zu ergründen gesucht. Jeder, der die Sonette las (oft nur in Übersetzung!), glaubte ihren Sinn auf seine Weise zu verstehen. Die Worte der Berufenen verhallten in dem allgemeinen Streite, so daß sich allmählich ein Legendenkranz um Shakespeare wob, den es heute schwer ist zu zerreißen. Zumal auch unter den ernsten Forschern manche ihre Phantasie nicht zügeln konnten und zur Verwirrung beitrugen. Die überlieferten Tatsachen traten immer mehr zurück gegen das üppige Rankwerk, das die Sonette überwucherte. Um so notwendiger erscheint es daher, wieder einmal auf die Grundlagen zurückzugehen, und die Frage aufzuwerfen, ob nicht eine erneute und eingehende Kritik der Überlieferung uns sichere Anhaltspunkte für die Beurteilung der ganzen Frage geben kann. Lassen sich dann Stil und Inhalt der Sonette mit den auf diesem Wege gewonnenen Ergebnissen vereinigen, so würde dadurch der Beweis zur vollen Gewißheit erhoben. Die vorliegende Abhandlung soll dazu einen Beitrag liefern. Die philologische Seite des Problems steht dabei natürlich im Vordergrunde.

I.

Meres[1]) ist bekanntlich der erste, der über Shakespeare's dramatisches Schaffen (bis 1598) und seinen Dichterruhm ausführlich

1) Über die Persönlichkeit des Mannes und seine schriftstellerische Tätigkeit s. Dictionary of National Biography. Ferner Schücking, Shakespeare im

berichtet. Er ist auch der erste, der uns von Shakespeare's Sonetten Kunde gibt[1]). In dem 5. Abschnitt seiner Schrift *Palladis Tamia* 1598 steht die oft genannte Stelle: *As the soule of Euphorbus was thought to live in Pythagoras: so the sweete wittie soule of Ovid lives in mellifluous and honey-tongued Shakespeare, witnis his Venus and Adonis, his Lucrece, his sugred Sonnets among his private friends.* Wer war der Mann, der Shakespeare's Epen und Sonette mit der süßen klugen (oder geistvollen, nicht aber witzigen!) Seele des Ovid[2]) verglich, sie als *sugred* bezeichnete und den Dichter selbst *mellifluous* und *honey-tongued* nannte? Und was bedeutet uns sein Urteil? Meres war ein akademisch gebildeter Mann, der seine theologischen und klassischen Studien in Cambridge mit Erfolg abgeschlossen und ein viel gelesenes Büchlein verfaßte, worin er stolz aber pedantisch die englischen Dichter und Schriftsteller der Zeit den berühmten Alten und Italienern gegenüberstellte. Er verteidigt die Dichtung mit Sidney gegen die Puritaner und interessiert sich auch lebhaft für das englische Theater.

Schon Puttenham, der strenge Klassicist, ließ (im *Schoolmaster*) 1570, obwohl mit starken Einschränkungen einige englische

literarischen Urteil seiner Zeit, Heidelberg 1908, S. 3 ff. und S. 104 ff. nebst der dort angeführten Literatur; Otto Diede, der Streit der Alten und Modernen in der englischen Literaturgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Greifswalder Diss. 1912 S. 48 ff.

1) Viele nehmen an, auch Sidney Lee (Life of Shakesp. III. 1906 S. 88 und 354), daß Sir John Davies in seinen *„Gulling Sonnets"* 1595 (Grosart, The Complete Poems of Sir John Davies in Early Engl. Poets. Vol. II London 1876 S. 55 ff.) auch einige der Shakespeareschen Sonette (bes. 87 und 124) mitverspottet habe, wegen der Verquickung von *„law terms"* mit den *„affairs of the heart"*. Doch ist es mir sehr fraglich, ob Davies nebenbei auch Shakespeare hat treffen wollen (sein Hauptziel war ja *Barnes' „Zephyria"*), da sich bei Davies keine besondere Bezugnahme auf die Shakespeareschen *„legal terms"* findet und auch eine Vergleichung der Bildersprache der Sonette Shakespeare's mit den Vorgängern grade auf dem Gebiet des Kaufmanns- und Gerichtslebens starke Anklänge und Verwandschaft mit den älteren Sonettisten zeigt. Es lag im Geschmack der Zeit und ist kein besonderes Kennzeichen der Sonette Shakespeare's. (Vergl. Wietfeld, die Bildersprache in Shakespeare's Sonetten in Morsbach's „Studien" Heft LIV S. 33.) Sidney Lee's Worte (S. 354) *„but Davies's phraseology suggests that he also was glancing at Shakespeare's legal Sonnets* LXXXVII and CXXXIV." sind daher hinfällig.

2) Daß Meres Shakespeare's Epen und Sonette gerade mit Ovid vergleicht, hat auch darin seinen Grund, daß sich in diesen Dichtungen, bes. in den Sonetten, ein starker Einfluß Ovid's zeigt, wie Sidney Lee in *Ovid and Shakespeare's Sonnets* in der *Quarterly Review* Nr. 419, CCX S. 455 ff. nachgewiesen hat. Meres hat also den Einfluß Ovid's auf die *„Sonnets"* ohne Zweifel gleich durchschaut. Auch das läßt Meres' Urteil als nicht so unselbständig erscheinen, wie man gewollt hat.

Dichter neben den Alten gelten, und Nash 1592 (in *Pierce Penniless*) hatte Chaucer sogar den englischen Homer und Spencer den Virgil Englands genannt. Die englische Bühne vollends zog er der antiken vor. Richard Carew hatte dann einige Jahre später in *The Excellency of the English Tongue* 1595/96 (?) einer Anzahl antiker Schriftsteller gewisse moderne vergleichend gegenübergestellt (Gregory Smith, Elizabethan Critical Essays, Oxford 1907 II, S. 296). Aber Meres tat erst 1598 den entscheidenden Schritt, indem er in zahlreichen Beispielen solche Vergleiche folgerichtig und weitläufig durchzuführen suchte. Hatte doch die englische Literatur seit Puttenham ihr Haupt mächtig erhoben und bedeutende Kunstwerke hervorgebracht. So sehr sich Meres für die zeitgenössische Literatur, die er gut kannte, begeisterte (zu Drayton hatte er sogar ein warmes persönliches Verhältnis), so war er doch auch ein ebenso großer Bewunderer des Altertums.

Gewiß ist Meres kein kritischer Kopf, er ist auch wenig selbständig; sehr vieles hat er andern Kritikern entnommen, oft auch ohne ihre Namen zu nennen, wie es damals vielfach üblich war. Er folgt gern fremdem Urteil und auch wo es sich um die allermodernsten Schriftsteller handelt, wird er meist die öffentliche Meinung wiedergegeben haben. Darum ist man aber noch nicht berechtigt, ihm in allen Fällen jedes eigene Urteil abzusprechen. Daß er die zeitgenössische Literatur mit starkem Interesse und auch nicht ohne Verständnis verfolgte, zeigt seine Aufzählung sämtlicher Werke Shakespeare's, in der nur *Henry VI* wohl aus besonderen Gründen mit Absicht ausgelassen ist [1]). Auch

---

1) Meres, der dies im Sommer 1598 schrieb, führt 6 Komödien und 6 Tragödien an. Die Titel der Komödien lauten: *Gentlemen of Verona, Errors, Love labours lost, Love labours wonne, Midsummers night dreame, Merchant of Venice.* Von Tragödien nennt er: *Richard the 2., Richard the 3., Henry the 4., King John, Titus Andronicus, Romeo and Juliet.* Wenn auch zuzugeben ist, daß „Meres in erster Linie stets den Parallelismus zu wahren sucht", so ist doch in diesem Falle sehr zu beachten, daß er nachweislich nur *Henry VI* ausgelassen hat. Eine Schwierigkeit besteht nur darin, welches Stück er mit *Loves labours wonne* meint. Diese Bezeichnung paßt, wie längst gesagt ist, nur entweder auf die *Taming of the Shrew* oder auf *All's well that ends well.* Wer aber der Ansicht ist, und das sind wohl viele wenn nicht die meisten neueren Forscher, daß *All's well that ends well* nicht vor 1598 geschrieben ist, muß das von Meres genannte Stück mit der *Taming* gleichstellen. Trifft das zu, dann hat Meres außer *Henry VI* tatsächlich alle Dramen Shakespeare's aufgezählt, die bis 1598 (Sommer) vorhanden waren, da wir von keinem anderen Stücke außer den genannten nachweisen können, daß es vor 1598 verfaßt ist. Alle anderen sind tatsächlich später, wenn auch manche von ihnen nicht genau zu datieren sind.

hierdurch bekundet er — ganz abgesehen von dem hohen Lobe das er dem Dichter spendet — einen wie großen Anteil er gerade an diesem Dramatiker nahm. Wenn er jedoch an anderen Stellen in der Beurteilung englischer Schriftsteller starke Fehlgriffe macht, über die wir heute lächeln, so ist zu bedenken, daß nicht alles auf sein Konto zu setzen ist und daß andere damalige Kritiker und gelegentlich die besten unter ihnen von törichten und vorgefaßten Urteilen nicht frei sind. Man stand der gewaltigen Produktion der Zeit noch wenig unbefangen gegenüber und hatte obendrein auch seine besonderen Passionen. Zudem war das gebildete England in zwei Lager geteilt, die „Klassizisten" und „Modernen" die sich heftig befehdeten, jedoch nicht so, daß auf der Seite der Modernen nicht auch ein Teil der „Humanisten" gestanden hätte. Viele nahmen überhaupt eine Mittelstellung ein und neigten bald mehr der einen bald der anderen Seite zu. Wie Meres, der auch hierin einen freien Blick bekundet, dachten ohne Zweifel viele klassisch Gebildete, die über den Alten den Wert der Neueren nicht übersahen. Es ging damals nicht viel anders zu als in unserer „erleuchteten" Zeit, in der uns die Kritiker manche „Größe" angepriesen haben, die später wieder zu den Kleinen herabgesunken ist. Auch auf diesem Gebiete heißt es historisch denken lernen und den richtigen Maßstab nicht verlieren.

Soviel ist klar, wir dürfen Meres weder überschätzen noch zu sehr herabwürdigen. Wo wir seine Urteile nicht auf ihre Quellen zurückführen können, werden wir ihm gelegentlich auch eine eigene Meinung zutrauen. Freilich in den meisten Fällen scheint er nur das Sprachrohr der öffentlichen Meinung zu sein, d. h. der Mehrheit, die aber nicht bloß aus Ungebildeten bestand und in der Wertschätzung literarischer Kunstwerke oft genug das Rechte traf, wie es sich z. B. bei der Aufnahme von Shakespeare's und Ben Jonson's Römertragödien gezeigt hat. Grade das macht uns Meres so wertvoll, daß er vielfach der Spiegel der Zeit ist. Sein Urteil über Shakespeare's Dramen stimmt nicht bloß mit den großen Bühnenerfolgen überein, die man nicht unterschätzen darf, (denn in den „*galleries*" und „*boxes*" der Theater saßen auch viele sehr verständige und gebildete Leute), sondern auch mit anderen Zeugnissen nahmhafter Kritiker. Wie Meres' Urteil über die Epen Shakespeare's nachweislich dem der Zeit entspricht, die diese Dichtungen mit Begeisterung aufgenommen hat, so werden wir auch die rühmliche Erwähnung der Sonette, die mit den Epen in eine Reihe gestellt werden, als den Wiederhall der meisten Leser

betrachten dürfen. Eine ganz besondere Färbung aber gibt dieser Wertschätzung der Sonette das bezeichnende Beiwort „sugred“.

Was man in damaliger Zeit mit den Worten „*sugred*“ und dem noch häufigeren „*sweet*“ (und ähnlichen wie „*mellifluous*“, „*hony-tongued*“ u. s. w.) gemeint hat, zeigt uns die Geschichte dieser Wörter aufs deutlichste. Schon seit Chaucer bezeichnete man damit die gewählte, verfeinerte Sprache, den eleganten Stil in Beredsamkeit und Dichtung. Die betr. Wörter haben mit dem Inhalt nichts zu tun, sondern beziehen sich nur auf die Form der Darstellung.

So sagt Chaucer im Prolog der *Clerk's Tale* v. 31 ff. (Ausg. Skeat's):

Fraunceys Petrark, the laureat poete,
Highte this clerk, whos rethoryke sweete
Enlumined al Itaille of poetrye . . .

Auch das Wort „*rethoryk*“ bedeutet hier wie in älterer Zeit die „*elegance or eloquence of language; eloquent speech or writing*“; v. Oxf. Dict. unter *rhetoric*.

Daß der Ausdruck „*sweet*“ dem Lateinischen entlehnt ist, zeigt eine andere Stelle in Chaucer's *Boethius* II P. I S. 24 Z. 28 ff. (Ausg. Skeat's): *Com now forth therfore the suasyoun of swetenesse rethorien* (entsprechend dem lat. Original: *adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis*).

Bei Lydgate ist an die Stelle des „*sweet*“ meist das Wort „*sugryd*“ getreten, das überhaupt ein Lieblingsbeiwort des Dichters ist. Dort heißt es: *Tullius sugryd Elloquence; his sugryd Enspyred Elloquence; Homerus with his sugeryd mouthe.* Von Calliope der Muse des epischen Gesangs wird gesagt: *that with thyne honey suete Sugryst tunges of rethoricyens;* auch „*sugryd melodye*“. Vergl. Sieper Anm. zu 1760 der Ausg. von Lydgate's *Reson and Sensuallyte* Vol. II (E. E. T. S. Extra Series LXXXIX).

Sir Philipp Sidney in *An Apologie for Poetrie* sagt: *But for the vttering sweetly and properly the conceits of the minde, which is the end of speech* (Gregory Smith, Elisabethan Critical Essays I S. 204).

Puttenham in der *Arte of English Poesie* 1589 spricht von den „*sweete and stately measures and stile of the Italian Poesie*, welche Wyat und Surrey in Italien bei Dante, Ariost und Petrarca gekostet hätten (S. Lee, Eliz. Sonnets, London 1905 S. XXIX). Derselbe sagt von der Königin Elisabeth, daß ihre Muse alle übrigen Dichter übertreffe „*for sence, sweetnesse and subtillitie, be it in Ode, Elegie, Epigram, or any other Kinde of poeme Heroick or Lyricke*“ (vgl. Diede a. a. O. S. 39.)

Barnes sagt 1593 im Sonett XLIV von Petrarca:

That sweet Tuscan, Petrarch, which did pierce
His Laura with love sonnets

(S. Lee a. a. O. S. LXXVII).

Der Herausgeber der Amoretti 1595 bezeichnet Spenser's Sonette als „*sweet*“ und *conceited* (S. Lee, a. a. O. S. XCII).

John Weever in seinem Epigramm auf Shakespeare 1595 nennt den Dichter „*Honie-tong'd*“, indem er das Lob seiner beiden Epen singt. Von „*Romea*“ (Romeo u. Juliet) und *Richard* (Rich. III) erwähnt er „*their sugred tongues*“, ihre süße Sprache.

Lodge in *Margarete of America* nennt die Sonette des französischen Sonettisten Philip Desportes „*the sweet conceits of Ph. D.*“ (S. Lee, Sonnets S. LXVI.)

Im Return from Parnassus 1602/3 heißt es von Shakespeare's Epen:

William Shakespeare
who loves Adonis love, or Lucre's rape,
His sweeter verse contains hart robbing life ...

(2. Szene, I. Akt.)

Sir Philipp Sidney spricht am Schluß seiner „*Defence of English Poesy*“ 1595 (obwohl verächtlich) von der „*honeyflowing matron eloquence*“, die sich in den „*songs and sonnets*“ der Zeitgenossen breit macht.

Auch die dramatischen Vorgänger Shakespeare's und der junge Shakespeare selbst gebrauchen „*honey'd*“, „*sugard*“ mit Vorliebe für die Rede, die die Sinne des Hörers gefangen nimmt. Auch für die Wirkung der Musik oder des Wohlklanges der Sprache finden wir die Beiwörter „*sweet*“, „*heavenly*“, „*dulcet*“. Vergl. Barth, das Epitheton in den Dramen des jungen Shakespeare, in Morsbachs Studien Heft LII 1914 S. 176 und 158. Weitere Belege für „*sugar'd*“ (darunter „*sugared sonneting*“ von Daniel im Return from Parnassus 1602/3) gibt Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe der Shakespeareschen Sonette 1905 S. 27 Anm. 3. Und ebendort S. 28 erwähnt er die Tatsache: „*Sucré is similarly used in French literature of the same date*“. Doch zeigen die ältesten englischen Beispiele, daß das Modewort nicht bloß den Franzosen entlehnt ist.

Auch später noch spielen diese Worte eine Rolle in der Literatur:

Thomas Freeman in seinem George Chapman gewidmeten Gedichte 1614 sagt von diesem Dramatiker:

And our Comedians thou out-strippest quite
And all the Hearers more then all delightest
With unaffected Stile and sweetest Straine ...

In einem Brooke zugeschriebenen Gedichte „*The Ghost of Richard the third*" 1614 heißt es vom Dichter (Shakespeare?):

He that from Helicon sends many a rill
Whose nectared veines are drunke by thirstie men.

Der junge Milton in „*L'Allegro*" (um 1634) stellt Shakespeare mit Jonson zusammen und nennt ersteren „*sweetest Shakespeare, fancy's child*".

Das Beiwort „*mellifluous (and hony-tongued) Shakespeare*" das wir bei Meres zuerst lesen, wiederholt Heywood in der „*Hierarchie of the Blessed Angells*" 1635: *Mellifluous Shakespeare whose inchanting quill Commanded mirth or passion* ... Nach dem Oxf. Dict. kommt mellifluous in diesem Sinne schon früher vor, seit dem 15. Jahrh.

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, mögen genügen. Sie zeigen, daß Meres mit den „*sugred Sonnets*" Shakespeare's und indem er zugleich im Hinblick auf den Verfasser der beiden Epen „*Venus a. Adonis*" und „*Lucrece*" den Dichter selbst „*mellifluous and hony-tongued Shakespeare*" nennt, nur die sprachliche Seite „*the fine filed phrase*" (wie es einige Zeilen später heißt) und den Wohlklang der Verse bezeichnen will. Im besonderen vielleicht auch jenen Concetti-Stil[1]), der mit seinen damals viel bewunderten Künsteleien tatsächlich fast sämtliche Sonette Shakespeare's durchzieht, von denen Sidney Lee (in seiner Illustrated Biogr. of Shakesp. S. 99) nur zwölf als frei von diesem „*sugared sentiment*" ausnimmt. Hat sich doch selbst das erste vielgepriesene Muster der Sonettdichtung, Petrarca, in seinen „gern gesuchten Künsteleien, Wortspielen, verzwungenen Metaphern, Bildern und Antithesen vom Einfluß der Troubadours und der Schule des dolce stil nuovo nicht ganz freigehalten" (Vossler).

Meres, der 1907 in London lebte und sehr wahrscheinlich die Zeit nach seinen Cambridger Studien bis zur Übersiedelung nach Wing in Rutland 1602 dort verweilte, hat wohl sicher auch die

1) Gewiß braucht „*sugred*" nicht grade den Concetti-Stil zu bezeichnen, da Meres dieses Wort wie andere Schriftsteller vor und nach ihm meist in allgemeinerer Bedeutung gebraucht haben. Ich verzeichne noch für Meres die folgenden Stellen aus seiner „*Palladis Tamia*": „*and as Heliodorus writ in prose his sugred invention* . . ." (Ingleby I S. 157). Ferner: „*As Sophocles was called a Bee for the sweetnes of his tongue*" (Ingleby I S. 158).

Meinung der Freunde Shakespeare's wiedergegeben, in deren Händen damals Shakespeare's Sonette sich befanden und durch die er Kenntnis davon erhielt. Da er mit den Verhältnissen des Dichters gewiß wohl vertraut war, für den er so große Teilnahme und Bewunderung hegte, ist es immerhin beachtenswert, daß er von den Sonetten, falls sie wirklich, wie viele meinen, sensationelle Enthüllungen enthalten, weiter nichts aussagt, als daß sie „*sugred*" seien. Ich sage absichtlich „beachtenswert", denn aus Meres allein läßt sich keine sichere Schlußfolgerung ziehen.

In den auf Meres (1598) folgenden Jahrzehnten finden wir über Shakespeare's Sonette bei den Schriftstellern der Zeit weder ein Urteil, noch werden sie überhaupt erwähnt, obwohl das Lob seiner beiden Epen reichlich fließt. Freilich darf man daraus noch auf keine geringere Einschätzung der Sonette gegenüber den Epen schließen, zumal die Sonette erst 1609 durch den Druck Thorpe's in weiteren Kreisen bekannt wurden[1]). Wie Thorpe über die Sonette dachte, hat er nicht ausgesprochen. Ob wir etwas darüber erfahren können, werde ich später bei Besprechung seiner „Widmung" erörtern. Auch nach Thorpe hören wir in der Literatur lange nichts über die Sonette, obwohl sie bekannt genug waren, wie zahlreiche Anklänge bei späteren Dichtern zeigen (vergl. darüber Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe S. 51f. Über Drummond vergl. auch Schücking, Shakesp. im liter. Urt. s. Zeit 1908 S. 129f.). Das könnte wieder darauf hinweisen, daß man in Shakespeare's Sonetten keine besonderen persönlichen Erlebnisse (wenn auch in verhüllter Form) vermutet hat. Shakespeare war damals schon

1) Es ist immerhin auffallend, daß zu Lebzeiten des Dichters 7 Ausgaben von „Venus and Adonis", 2 von „Lucrece" erschienen und im 17. Jahrh. von ersterem noch 7, von letzterem noch 2, während die Sonette (abgesehen von den zweien die Jaggard 1599 veröffentlichte) nur in 2 Ausgaben erschienen sind. Das scheint auf keine Volkstümlichkeit der Sonette hinzudeuten, die dem großen Publikum allerdings weniger zusagen mußten als die beiden Epen. Doch möchte ich auf obige Tatsachen kein besonderes Gewicht legen. Die Veröffentlichungen unternehmender Verleger und Drucker hingen damals von so vielerlei Umständen ab, daß es geraten scheint, in diesem besonderen Falle keine weittragenden Schlüsse zu ziehen. Auch die andere Tatsache, daß Shakespeare seine beiden Epen selbst herausgegeben und mit Widmungen versehen hat, während er bei der Veröffentlichung seiner Sonette weder beteiligt, noch (soviel wir wissen) Einspruch gegen den Druck Thorpe's 1609 erhoben hat, ist so vieldeutig und läßt so zahlreichen Vermutungen Raum, daß ich auch dieses Moment für unsere Frage unberücksichtigt lassen möchte. Es soll eben alles Hypothetische von der Untersuchung ferngehalten werden, und wo ich gelegentlich doch Vermutungen ausspreche, sind sie als solche deutlich gekennzeichnet.

ein hochberühmter Mann, für dessen Dichtung und auch Persönlichkeit man sich in weiten Kreisen lebhaft interessierte.

Erst 1640 erfahren wir durch John Benson's Neuausgabe[1]) der Sonette wieder einiges über sie. Und was hören wir da? Noch immer scheint man in den Sonetten nur schöne kunstvolle Gedichte zu sehen und nicht das mindeste von dem besonderen sensationellen Inhalt, den erst Spätere darin gefunden haben wollen, zu wissen. Benson sagt im Vorwort „*To the Reader*" von den Sonetten[2]) Shakespeare's: *I here presume (under favour) to present to your view, some excellent and sweetely composed Poems, of Master William Shakespeare* . . . .
in your perusal you shall finde them Seren[3]), *cleere and elegantly plaine, such gentle straines as shall recreate and not perplex your braine, no intricate or cloudy stuffe to puzzle your intellect, but perfect eloquence; such as will raise your admiration to his praise: this assurance I know will not differ from your acknowledgement.*

Diese Worte, die nicht deutlicher sein könnten, besagen dreierlei: Erstens, daß die Sonette sich durch ihren hellen[4]), klaren und

1) Bei Benson vermissen wir manche Sonette, die sich bei Thorpe in der Ausgabe von 1609 finden. Er bringt die Sonette auch in anderer Reihenfolge als Thorpe und gibt ihnen eigene Überschriften. Der Text stimmt auch nicht überall mit Thorpe überein. Vergl. Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe Thorpe's S. 54 ff. und 68 ff. Die Textgeschichte der Sonette Shakespeare's bedarf überhaupt noch einer besonderen gründlichen Untersuchung. Sidney Lee irrt, wenn er sagt, daß Benson offenbar Thorpe's Ausgabe nicht gekannt oder nicht benutzt habe. Ich habe eine Anzahl Sonette bei Benson mit den entsprechenden bei Thorpe verglichen, sowohl auf Grund des Neudrucks Benson's durch A. R. Smith (Shakespeare's Poems 1640. Alfred Russell Smith, 36 Soho Square, London 1885) wie auch einer Vergleichung mit dem Originaldruck, die ich der Güte Erik Björkman's verdanke. Bei diesem Vergleich habe ich besonders die Sonette berücksichtigt, die bei Thorpe arge Fehler enthalten. Danach habe ich die Überzeugung gewonnen, daß Benson entweder die Ausgabe Thorpe's selbst oder doch genaue Abschriften aus Thorpe mindestens für gewisse Sonette benutzt und mit allen Fehlern abgedruckt hat. Eine genauere Untersuchung werde ich gelegentlich an anderem Orte geben.

2) In Benson's Ausgabe sind (abgesehen von dem appendix) auch andere Gedichte unter die Sonette gemischt, doch den Hauptbestandteil bilden 145 Sonette Shakespeare's. Obwohl Benson (wie auch John Warren, s. weiter unten) nur von „Poems" spricht, hat er bei seinem Urteil über die Gedichte doch ohne Zweifel in *erster Linie* die große Zahl der Sonette im Auge gehabt; dasselbe gilt für Warren.

3) „*Seren*" ist von Benson durch den Druck besonders hervorgehoben. Die übrigen Stellen sind von mir gesperrt.

4) „*seren*" ist synonym mit „*cleere*", bedeutet aber nicht „heiter" im Sinne von fröhlich. Vergl. auch das Oxf. Dict. unter „*serene*".

eleganten Stil auszeichnen, vortrefflich und „*sweetely*“ abgefaßt sind. Man beachte auch hier die Wiederkehr des Modeworts „*sweetely*“ in seiner besonderen Färbung und die Betonung der „*perfect eloquence*“. Zweitens besagt die Stelle ebenso deutlich, daß die Sonette dem Leser keine Rätsel aufgeben, also kein besonderer Inhalt darin verborgen liegt, über den der Leser sich den Kopf zerbrechen müßte. Drittens beruft der Herausgeber sich auf das Urteil der Leser, das sein eigenes bestätigen würde. — Nun könnte man sich allerdings darauf versteifen, daß ein simpler Verleger wie Benson[1]) und obendrein in so später Zeit wie 1640 von dem verborgenen Inhalt und den vielen persönlichen Anspielungen des Dichters in den Sonetten nichts mehr gewußt und nur das Bedürfnis empfunden habe die Sonette dem Publikum anzupreisen. Darauf ist aber zu erwidern, daß alle die nicht der Meinung Benson's sind, daß diese Gedichte sich in ihrer Tendenz nicht von den Liebesgedichten der Zeit besonders unterschieden, diesen Beweis erst zu erbringen haben. Indessen alle die angeblichen persönlichen Anspielungen auf bestimmte Verhältnisse des Dichters zu bestimmten Personen, die man in diesen Sonetten hat finden wollen, haben bisher vor einer sachlichen Kritik und unvoreingenommenen Interpretation des Wortlautes nicht standgehalten, auch wenn sie noch so sicher vorgetragen wurden. Dazu kommt, daß der Verleger Benson den Sonetten eigene meist farblose Überschriften gibt, die mit seiner allgemeinen Auffassung durchaus übereinstimmen[2]), und vor allem, was Sidney Lee a. a. O. S. 55 bemerkt, daß Benson's Ausgabe in der Druckerei von Thomas Cotes hergestellt wurde, der mit der Produktion der Shakespeare-Literatur damals am besten vertraut war. Wir dürfen daher wohl auch annehmen, daß Benson's Urteil nicht bloß sein eigenes, sondern auch das des Thomas Cotes war. Auch Cotes scheint also von dem versteckten Inhalt der Sonette nichts gewußt zu haben.

Wir haben aber noch ein anderes gewichtiges Zeugnis über die Sonette Shakespeare's, aus demselben Jahre 1640, in der vorhin erwähnten Ausgabe Benson's. Es findet sich darin im Anfange ein Lobgedicht von John Warren[3]) auf Shakespeare's „*Poems*“

1) Wir wissen sehr wenig von ihm; vergl. Sidney Lee in der Facsimile Ausg. der Shakesp. Sonette S. 54 f.

2) Sidney Lee sagt mit Recht S. 57: „*The superscriptions make it clear that Benson did not distinguish the sonnets from amatory poems of a normal type*“.

3) Ein sonst unbekannter Dichter, soviel ich weiß.

(womit nur die Sonette gemeint sind, wie der Inhalt zeigt), das folgendermaßen lautet [1]):

Of Mr. William Shakespeare.
What, lofty Shakespeare, art againe reviv'd?
And Virbius [2]) *like now show'st thy selfe twise liv'd,*
Tis love that thus to thee is showne,
The labours his, the glory still thine owne.
These learned Poems amongst thine after-birth,
That makes thy name immortall on the earth,
Will make the learned still admire to see,
The Muses gifts so fully infus'd on thee.
Let Carping Momus barke and bite his fill,
And ignorant Davus slight thy learned skill:
Yet those who know the vvorth of thy desert,
And with true judgement can discerne thy Art,
Will be admirers of thy high tun'd straine,
Amongst vvhose number let me still remaine.

Nun, hier hören wir wieder nur die Kunst des Dichters preisen, „*these learned Poems*", die den Dichter unsterblich machen und den „*learned*" Bewunderung abnötigen; deren „*learned skill*" nur Ungebildete („*ignorant Davus*") [3]) geringschätzen oder Tadler („*Carping Momus*") bekläffen, während alle, die Urteilskraft besitzen („*with true judgement can discerne*") die Kunst („*thy Art*"), „*the high tun'd straine*" des Dichters bewundern. Dabei ist das dreimalige „*learned*" zu beachten, das die künstlerische Seite (nach unserem heutigen Geschmack das Künstliche) der Sonette noch besonders unterstreicht.

Der Wert dieser Urteile wird auch nicht durch die Tatsache entkräftet, daß in der Zeit der Renaissance der Blick der Kritiker fast immer auf die äußere Seite der Kunst (die technischen Mittel und das Stilmäßige) gerichtet war, mit der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Fragestellung, ob die Leistungen der Modernen denen der Alten in dieser Hinsicht entsprächen. In unserem Falle liegt die Sache so, daß es sich um Gedichte handelt, die, nach

1) Ich zitiere nach dem genauen Abdruck der Benson'schen Ausgabe von Alfred Russel Smith, London 1885.

2) Mit Anspielung auf *Virbius* bei Ovid und Vergil. Möglich auch, daß der Verf. zugleich an „*Jonsonius Virbius*" gedacht hat, jene Sammlung von Lobgedichten auf Ben Jonson, die 1638 unter dem Titel erschien: „*Jonsonus Virbius, or the Memory of Ben Jonson, Revived by the Friends of the Muses*". Warren's Gedicht ist natürlich 1640 zu datieren, da es, wie der Inhalt zeigt, eigens für die Ausgabe Benson's verfaßt ist.

3) Mit Bezug auf Terenz, Andria I, 2: *Davus sum, non Oedipus.*

der Meinung vieler, in außergewöhnlicher Weise persönliche Enthüllungen enthalten, die doch, wenn vorhanden, auch den Zeitgenossen nicht entgangen wären, weil sie diesen Gedichten einen ganz besonderen Wert verliehen hätten. Die Worte Benson's besagen obendrein, daß er in den Sonetten Shakespeare's das grade Gegenteil davon sah; sie sind also ein positives Zeugnis, das durch seine Fassung („*no intricate or cloudy stuffe to puzzle your intellect*") sogar uns auf den Gedanken bringen könnte, als ob er eine andere Auslegung direkt abwehren wollte. Doch ist das letztere sicher nicht der Fall.

II.

Shakespeare's Sonette wurden im Jahre 1609 zum erstenmal von Thomas Thorpe herausgegeben. Vorher waren nur 2 Sonette durch William Jaggard 1599 veröffentlicht worden. Über die Thorpe'sche Veröffentlichung, die offenbar ohne den Verfasser hinzuzuziehen geschah (sogen. „unrechtmäßiger" oder „Raubdruck"), die Persönlichkeiten des Verlegers und der anderen bei der Ausgabe beteiligten Personen (Drucker und Verkäufer) hat uns Sidney Lee so gründlich aufgeklärt (in der Einleitung der Facsimile-Ausgabe und Life of W. Shakespeare Illustr. 1908 S. 76 ff. und bes. S. 322 ff.), daß ich nicht weiter darauf einzugehen brauche. Ich setze es im folgenden als bekannt voraus. Nur die Widmung Thorpe's möchte ich einer erneuten Untersuchung unterziehen, weil sie noch immer verschieden gedeutet wird und mir Sidney Lees Erklärung und die daraus gezogenen wichtigen Schlußfolgerungen durchaus verkehrt scheinen. Es handelt sich in der Hauptsache um das Wort „begetter" in der Widmung, dessen richtige Deutung uns erst das Verständnis der ganzen Widmung und ihrer Tragweite erschließt.

Thorpe's Widmung lautet:

TO. THE. ONLIE. BEGETTER. OF.
THESE. INSVING. SONNETS.
Mr. W. H. ALL. HAPPINESSE.
AND. THAT. ETERNITIE.
PROMISED.
BY.
OVR. EVER-LIVING. POET.
WISHETH.
THE WELL-WISHING
ADVENTVRER. IN.
SETTING.
FORTH.
T. T.

In deutscher Übersetzung:

Dem alleinigen Erzeuger [oder Urheber; nach Sidney Lee
Verschaffer]
dieser nachfolgenden Sonette
Herrn W. H. alles Glück
und jene Ewigkeit [oder ewiges Fortleben]
verheißen
von
unserem immerlebenden Dichter
wünscht
der wohlwünschende
Unternehmer bei
der Veröffentlichung [oder Herausgabe].

Die Widmung hat in ihrer Fassung und auch in ihrem Inhalt nichts Auffallendes und entspricht den Gepflogenheiten der Zeit. Auch die Wortwahl zeigt keine Absonderlichkeiten (*adventurer* = Unternehmer und *set forth* = veröffentlichen sind geläufige Ausdrücke der damaligen Zeit; auch „*onlie begetter*" hat Thorpe in keiner absonderlichen Bedeutung gebraucht, wie ich noch zeigen werde). Die Widmung hat nur einen leisen „euphuistischen" (d. h. hier „gezierten") Anflug durch *wisheth the well-wishing* bekommen [1]), ist aber nicht bombastisch, wie Sidney Lee sagt: „*Thorpe's dedication was couched in the bombastic language which was habitual to him*" (Life 1908 S. 78).

Anders als S. Lee urteilt Butler (Ausgabe) S. 30: „*I leave it to the reader to say whetherhe can find a single uncommon word, or a single word used in an uncommon sense, or a single sign of extravagance, in a preface which errs indeed deplorably on the side of conciseness; but in no other direction.* Das letztere ist nicht recht verständlich. Thorpe zeigt hier keinen größeren Mangel an „*conciseness*" als die meisten Schriftsteller der Zeit. Ähnlich spricht sich Beecher (Ausgabe) S. XXXV über den Stil der Widmung aus: „*Mr. Lee attempts to meet this and similar difficulties by deprecating Thorpe's skill in the use of language; but the examples he quotes in his interesting Appendix do not support his theory. Thorpe's words are accurately used, even to nicety, and, indeed, Mr. Lee himself owns that in another matter Thorpe showed a „literary sense" and „a good deal*

1) Thorpe zeigt sich sonst stärker vom Euphuismus beeinflußt, ist auch oft „bombastisch", aber nicht mehr als die meisten Schriftsteller der damaligen Zeit: man war damals auch in der Prosa wort- und bilderreicher, auch geschraubter als im heutigen England.

of dry humour". I venture to affirm that this dedication also shows a well-developed literary sense."

Aber mag man auch den Stil der Widmung so oder so im Sinne jener Zeit auffassen (auf den modernen Geschmack kommt es hier nicht an), die Hauptsache bleibt die Frage, was „*begetter*" bedeutet bezw. damals bedeuten konnte. Der Herausgeber des Oxford Dictionary, der den Buchstaben B bearbeitet hat, in welchem die Worte „*beget*" und „*begetter*" („*begetting*") abgehandelt sind, James Murray, dem mehr als irgend einem anderen eine Fülle von Belegen aus mittelenglischer und neuenglischer Zeit für diese Wörter zur Verfügung standen, hat für das Wort „begetter" nur 2 Bedeutungen:

1) „*One who begets: procreator*", mit Belegen von 1440 bis 1875.

2) „*fig. and transf. The agent that originates, produces, or occasions*", mit Belegen von 1587 bis 1884 und unter diesen auch die Stelle aus der Widmung Thorpe's.

Die Wortbedeutungen für das Zeitwort „*to beget*" ordnet Murray folgendermaßen:

1) Die ältere Bedeutung, im ags. und me. = „*to get, to acquire (usually by effort)*"[1]; mit fortlaufenden Belegen seit ags. Zeit bis 1393. Dann folgt für die neuere Zeit nur die Hamletstelle III, 2, 8 [die schon durch ihre völlige Vereinzelung an dieser Stelle Verdacht erregt und in der Tat auch anders zu erklären ist, wie unten gezeigt wird].

2) Die jüngere Bedeutung, die erst im Spätags. aufkommt und im me. geläufig ist: „*to procreate, to generate: usually said of the father, but sometimes of both parents*" [also = erzeugen, gebären. Für das Spätags. wird kein Beleg gegeben].

3) Besondere theologische Anwendungen des Begriffs „erzeugen".

4) „*fig. and transf: to call into being, give rise to; to produce, occasion*"; mit Belegen von 1581 bis 1845.

Die Anordnung der Bedeutungen ist durchaus zutreffend. Neben die ältere (1) tritt seit spätags. Zeit eine jüngere (2). Aus dem Begriff „erzeugen (gebären)" (2) entstehen dann noch jüngere bildliche und übertragene Anwendungen (4, da 3 hier nicht in Frage kommt) seit dem Ende des 16. Jahrh.

---

1) Mätzner im „Wörterbuch zu den altenglischen [me.] Sprachproben" gibt für *bigeten* außer „*erzeugen*" (an 2ter Stelle) die Bedeutungen „*gewinnen, erlangen, ergreifen*" mit zahlreichen Belegen.

Wenn wir die Hamletstelle abziehen, finden wir, daß die ältere Bedeutung im 15. Jahrh. ausgestorben ist. Nun ist das Oxford Dictionary gewiß nicht immer ausschlaggebend und erschöpfend. Allein ich werde im folgenden zeigen, daß man bisher aus dem 16. und 17. Jahrh. keine entscheidenden Belege für die ältere Bedeutung beigebracht hat. Ich bin allerdings nicht der erste und einzige, der hier gegen Sidney Lee Front macht. Das umstrittene Wort ist schon mehrfach mit Rücksicht auf die Widmung Thorpe's behandelt worden. Doch scheint mir eine neuerliche Klärung durchaus notwendig. Wegen der Literatur verweise ich auf das Athenaeum 1900, Febr. 24. (Sidney Lee), März 10. Dowden und Butler (Martin), März 17. (Sidney Lee und Ainger), März 24. (Dowden und Butler). Ferner Sidney Lee in A Life of W. Shak. Illustr. Libr. Ed. 1908 S. 330 f. und in seiner Facsimile-Ausgabe 1905 S. 37 ff. Thomas Tyler, Shakespeare's Sonnets (Ausgabe) London 1890 S. 13 ff. Samuel Butler, Shakespeare's Sonnets (Ausgabe) London 1899 S. 23 ff. H. C. Beeching, The Sonnets of Shakespeare (Ausg.), Boston and London 1904 S. XXXIV ff.

Ich ordne die für die angebliche Bedeutung „*beget*" = „*procure*" von Sidney Lee und anderen vorgebrachten Belege in Gruppen an, aus Gründen, die sich aus der Natur der Sache ergeben:

1) Aus der Elisabeth- und Tudor-Zeit:

Shakespeare's Lucrece v. 1004.5:

„*The mightier* [sc. the man], *the mightier is the thing*
That makes him honour'd, or begets him hate".

Jonson's Sejanus 1605 (in der Widmung):

[This play] „*hath begot itself a greater favour than he* [i. e. Sejanus] *lost, the love of good men*".

Jonson's Magnetic Lady 1632, Akt. I Epilog:

„*Kill Paynims, wild boars, dun cows, and other monsters; beget him a reputation, and many an Emperor's daughter for his mistress.*"

Shakespeare's Hamlet III, 2, 6

„*In the very torrent, tempest, and, as I may say, the whirlwind of passion, you must acquire and beget a temperance that may give it smoothness.*"

Die Objekte zu „*beget*" sind *hate, favour, reputation, temperance*, alles abstracta, kein concretum, kein Ding-Objekt. Alle obige Stellen erklären sich, wie schon Dowden gegen Sidney Lee bemerkt hat, durch die im Oxf. Dict. unter 4 von „*beget*", „*erzeugen*" abgeleiteten Bedeutungen. Übrigens ist dieser Sprachgebrauch noch bis heute lebendig (in gehobener Sprache). Nicht nur lassen sich aus Shakespeare selbst noch ähnliche Stellen beibringen (man braucht

nur Bartlet's Concordance aufzuschlagen), sondern auch aus späterer Zeit, wie denn das Oxf. Dict. solche bis 1845 fortlaufend gibt. Hierher gehören auch die von Ainger in dem Streite um „beget" angeführten Stellen aus Sheridan und Wordsworth: „*beget an awful attention in the audience*" (Sheridan, The Critic), „*And listen till I do beget That golden time again*" (Wordsworth, To the Cuckoo), die Dowden gleichfalls in demselben Sinne wie die obigen mit Recht gedeutet hat. Die Stelle bei Wordsworth erklärt er mit „*engender or reproduce (in the imagination).*"

Butler in der Ausgabe der Sonette sagt S. 29 zu der Stelle aus Sheridan: „*He* [Canon Ainger] *then quotes from „The Critic" a passage in which Mr. Puff proposes to open his piece with the firing of a morning gun. This, Mr. Puff declares, will at once „beget an awful attention in the audience." Canon Ainger pretends to have failed to see — for I hold it more polite to suppose he is pretending — that „beget" in the passage just quoted is not used „in the sense of „procure", but of „engender". The gun will not „procure" the required attention ab extra, and present it to the audience; it will breed the attention within them.* Es ist kein Gegenbeweis, wenn Sidney Lee darauf hinweist, daß „*beget*" in damaliger Zeit auch sonst noch die ältere Bedeutung „*to get, acquire, obtain, procure*" gehabt habe. Auch das werde ich weiter unten widerlegen[1]).

---

1) Das stärkste leistet sich S. Lee an anderen Stellen, indem er behauptet, daß in elisabethanischer Zeit das Präfix „*be-*" beliebig vorgesetzt oder weggelassen wurde (Athenaeum 1900 S. 251 Sp. 2); oder daß die Bedeutungen „*acquire*", „*procure*" sich auch aus der ursprünglichen (!) Bedeutung „*to bring into being*" ohne Schwierigkeit herleiten ließe (Life of W. Sh. 1908 S. 331). Ich will mit einigen Worten auf beide Punkte antworten:

Zu 1): Sidney Lee sagt a. a. O., daß das Praefix „*be-*" in damaliger Zeit beliebig und z. T. nach bloßer Laune einem Zeitwort zugesetzt oder auch darin weggelassen werden könnte. Die ursprünglich verstärkende Bedeutung des „*be-*" sei so sehr geschwächt und auch der Sprachgebrauch der Elisabethaner noch so wenig fest und geregelt, daß ein „*beget*" auch für einfaches „*get*" in der gleichen Bedeutung stehen könnte. Als Beispiele führt er aus der Literatur Belege an wie „*the eagle bedare the sun*" (Peele), „*beducking himself in the flood*" (Spenser), „*bescorched*" (Stanyhurst) von der Flotte gesagt, „*time-bewasted light*" (Shakespeare), und beruft sich noch ganz besonders auf „*to become*" und „*come*" sowie „*belong*" und „*long*", die öfter die gleiche Bedeutung haben. Sidney Lee berührt hier ein schwieriges Kapitel der englischen Sprache, dessen Geschichte trotz des Oxf. Dictionary, noch zu schreiben ist. Der Philologe weiß jedoch, daß die Setzung oder Fortlassung eines „*be-*" im Zeitwort nicht der Willkür und Laune unterworfen ist, sondern auf bestimmten oft auch leichterkenntlichen physiologischen oder psychologischen Ursachen beruht. Warum aber „*come*" und „*become*",

In allen obigen Fällen liegt das Bild des „*Erzeugers*“ in erweiterter Anwendung zu Grunde. Das Objekt ist etwas Gefühlsmäßiges oder Geistiges, das erzeugt, hervorgebracht wird. Wer „*beget*“ hier dem einfachen „*get*“ oder anderen wie „*gain, obtain, procure*“ gleichstellt, verwischt das Bild und setzt ein anderes Bild oder bildloses Wort an seine Stelle. Wer so die Denkmäler erläutert, wird der besonderen bildlichen Anschauungsweise des Dichters nicht gerecht und fälscht sein Werk.

Doch bleibt über die Hamletstelle noch ein Wort zu sagen: Murray hat, wie oben angegeben, diese Stelle zu 1) gesetzt, also mit der Bedeutung „*to get*“, „*to acquire*“, als letzten Beleg hier. Der vorletzte ist von 1393. Mag die Lücke zwischen Hamlet und 1393 nun auch nicht so groß sein, wie es nach dem Oxf. Dict.

„*long*“ und „*belong*“ bes. in älterer Zeit öfter gleichbedeutend sind, hätte Sidney Lee schon aus dem Oxf. Dict. erfahren können. Es ergibt sich das nebst anderen Ursachen aus der besonderen Bedeutungsentwicklung dieser Wörter. Die Fälle beweisen ebensowenig wie die anderen Belege, daß „*beget*“ und „*get*“ scheinbar oft dasselbe bedeuten. „*To get children*“ hieß damals wie heute: „Kinder *bekommen*“, aber „*to beget children*“ „Kinder *erzeugen*“. Daß beides im Grunde auf dasselbe herauskommt, ändert nichts an dem Bedeutungsunterschiede dieser Wörter. Erst wenn es gelänge nachzuweisen, daß „*beget*“ damals noch „bekommen, verschaffen“ bedeutete, würde man Sidney Lee's Deutung der obigen Stellen in Erwägung ziehen müssen.

Zu 2): Während Sidney Lee zuerst behauptete, daß in Thorpe's „*begetter*“ noch die ältere Bedeutung „*to obtain, procure*“ fortlebe, erklärt er später im Life of W. Sh. 1908 S. 331, daß die genannten Bedeutungen sich auch aus der ursprünglichen Bedeutung „*to being into being*“ leicht entwickeln konnten. Auf diese merkwürdige Erklärung ist er ohne Zweifel durch den ähnlichen Deutungsversuch von Ainger im Athenaeum 1900 S. 346 Sp. 1. 2 gekommen, dem aber schon Butler ebendort S. 379 Sp. 1 eine gute Abfertigung zuteil werden ließ. S. Lee's Worte lauten: „*Of the figurative meanings set in Elizabethan English on the word „begetter“, that of „inspirer“ is by no means the only one or the most common.*“ „*Beget*“ *was not unfrequently employed in the attenuated sense of „get“, „procure“, or „obtain“, a sense which is easily deducible from the original one of „bring into being.“* . . . . „*Mr. W. H.*“, *whom Thorpe described as „the onlie begetter of these insuing sonnets“, was in all probability, the acquirer or procurer of the manuscript, who, figuratively speaking, brought the book into being either by first placing the manuscript in Thorpe's hands or by pointing out the means by which a copy might be acquired. To assign such significance to the word „begetter“ was entirely in Thorpe's Pistol-like vein.*“ Abgesehen von dem Fehler, daß S. Lee jetzt für „*beget*“ die Bedeutung von „*bring into being*“ für die „ursprüngliche“ hält, ist der von ihm erfundene Bedeutungsübergang weder sonst nachzuweisen noch überhaupt wahrscheinlich. Ebenso aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß es in „*Thorpe's Pistol-like vein*“ gelegen habe, „*begetter*“ in einem besonderen Sinne zu gebrauchen. Die Widmung Thorpe's zeigt wenigstens keine Spur davon.

scheinen möchte, und das Wort „*to beget*“ noch im 15. Jahrh. in der alten Bedeutung weiter gelebt haben; es bleibt doch immerhin ein beträchtlicher Zwischenraum, und die Hamletstelle, wollte man sie in dieser Bedeutung nehmen, ganz vereinzelt. Denn wie wir noch weiter sehen werden, hat Niemand bis jetzt dafür ein Beispiel seit dem 16. Jahrh. beigebracht. Somit müssen wir die Hamletstelle anders deuten und „*beget*“ hier in demselben Sinne nehmen, wie in den anderen bisher besprochenen Beispielen.

Das tut auch Dowden, während die meisten Erklärer sich durch die Zusammenstellung mit „*acquire*“ täuschen ließen. Allerdings scheint es zunächst als sei „*acquire and beget*“ nur e i n Begriff und als „*emphasis by repetition*“ (S. Lee) aufzufassen, ähnlich wie „*torrent*“ „*tempest*“, die unmittelbar vorhergehen und auf die sich Sidney Lee gleichfalls beruft. Nun sind solche Paarungen synonymer Wörter ja gar nichts seltenes. Sie sind schon im Ags. häufig, finden sich im Me., besonders zahlreich bei Caxton, und bis auf den heutigen Tag. Eine besondere Gruppe bildet die seit Me. Zeit beliebte Paarung eines franz. oder lateinischen Lehnworts mit einem einheimischen Worte. Dahin würde auch unser Fall gehören. Indessen bleibt doch die Voraussetzung, daß das einheimische Wort entweder noch in seiner Bedeutung lebendig ist, oder daß die Paarung nur als „Formel“ („isoliert“) weiterlebt. Beides trifft aber für unsere Stelle nicht zu. „*Beget*“ hat auch sonst nicht mehr die alte Bedeutung von „*acquire*“ und wir haben es auch nicht mit einem formelhaft gewordenen Ausdruck zu tun, da er als solcher nicht nachzuweisen ist. Die Geschichte derartiger Paarungen von Synonymen ist noch zu schreiben. Ich habe bisher sehr viel Material gesammelt, nie aber diese Zusammenstellung von „*acquire and beget*“ gefunden. Übrigens kommt „*acquire*“ nach dem Oxf. Dict. erst seit 1435 im Englischen auf. Die Hamletstelle erklärt sich aber noch weit besser, wenn wir dem „*beget*“ seine damals übliche Bedeutung wahren. D o w d e n (Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 3) sagt darüber: „*I do not think that Shakespeare meant „a c q u i r e a n d g e t“. He may have meant „a c q u i r e“ which comes from training, and „b e g e t“ which comes from artistic impulse; or acquire may refer to the actor, and „b e g e t“ (call into being) may refer to the audience; or „a c q u i r e“ may mean have in possession, and „b e g e t“ produce in speech and action.* Es ist immer mißlich und eine Schwäche des Erklärers, drei verschiedene Bedeutungen als möglich und gleichwertig hinzustellen. Von den drei Erklärungen Dowden's ist nur die erste möglich, denn beide Wörter können sich dem Zusammenhange nach nur auf den Schauspieler beziehen

(nicht aber im zweiten Wort auf die „*audience*"), da der Dichter nur dem Schauspieler eine Lehre gibt, wie er spielen soll, wobei die Wirkung auf die Zuhörerschaft zunächst nicht in Frage kommt. Andererseits kann „*acquire*" nicht „*besitzen*" („*have in possession*") heißen (was es überhaupt nicht bedeutet), da Hamlet dem Schauspieler die Weisung doch nur unter der Voraussetzung gibt, daß er die Fähigkeit des Maßhaltens doch vielleicht nicht ganz besitzt und sich im Sturm der Leidenschaft hinreißen lassen könnte. Nur die erste Deutung Dowdens ist zutreffend. „*Acquire*" ist etwas, das man sich erwirbt, hier durch Übung, bezeichnet also die handwerksmäßige Seite der Kunst, jedoch „*beget*" ist die schöpferische Tat des Künstlers, welche ein Maßhalten hervorbringt, das der Leidenschaft „*smoothness*" [1]) gibt; also gleichsam ein künstlerischer Zeugungsakt.

Übrigens ist noch gegen Sidney Lee zu sagen, daß „*torrent*" nicht dasselbe wie „*tempest*" ist (sie sind auch nicht durch „*and*" verbunden); es sind zwei verschiedene Bilder, von denen das zweite eine Steigerung bedeutet. Der „*whirlwind*" ist die gefährlichste Begleiterscheinung des „*tempest*", die dem Schauspieler besonders verhängnisvoll werden kann [2]).

2) Außer den unter 1) besprochenen Belegen führt Sidney Lee noch einen an, der für sich allein steht. Das Objekt zu „*beget*" ist hier ein persönliches. Die Stelle steht in Shakespeare's Taming of the Shrew I, 1, 43 f.:

---

1) Das Oxf. Dict. erklärt „*smoothness*" falsch, indem es das Wort auf den Vortrag des Schauspielers bezieht, während es sich in dem betr. Satze nur um das Spiel, die Bewegungen handelt.

2) Auch Butler in der Ausgabe S. 27 spricht sich gegen die Auffassung des Oxford Dict. und Sidney Lee's aus: „*Murray gives „to get, to acquire" as the primary meaning of the word, but the only use of „beget" in this sense which he adduces within a couple of hundred years of Shakespeare's time, is one from Shakespeare himself, to wit „You must acquire and beget a temperance that may give it smoothness." Surely, however, Shakespeare meant „You must acquire temperance, aye, and so assimilate it that you may beget it in your speech, and give smoothness to the very torrent of your passion." It is inconceivable that he should have intended his „beget" in this passage to have no further significance than that of the word that he had just used — as though he had written „You must acquire and acquire a temperance"* etc. Dagegen Herman Conrad's Erklärung in seiner Hamlet-Ausgabe Berlin 1905 S. 83 ist ungenau und hält sich zu wenig an den Wortlaut: „ihr müßt euch erwerben (*als Kraft*) und erzeugen (*als Erscheinung*), also zeigen eine Mäßigung, die der Leidenschaft Glätte gibt, d. h. *die Leidenschaft soll sich nicht in wüsten Ausbrüchen zeigen, sondern auf glattem Wege bis zum Gipfel [!] emporsteigen.*

We could at once put us in readiness,
And take a lodging fit to entertain
Such friends as Time in Padua shall beget.

Sidney Lee (Athenaeum 1900 S. 346 Sp. 1) sagt zu der Stelle: „*Prof. Dowden will no doubt detect a figurative Presentation of Time in the unseemly guise of a „procreator" of „friends" for Lucentio. Simpler-minded readers will perceive that Lucentio colloquially uses „beget" in its primary sense, and that it is in his mouth a synonym for „procure*". Dagegen ist zu sagen, daß „*beget*" zu Shakespeare's Zeit niemals „*colloquially*", „*procure*" bedeutet hat und daß nichts im Wege steht, „*Time*" hier persönlich zu fassen, da Shakespeare grade diesen abstrakten Begriff (wie z. B. auch schon die Vorgänger und Zeitgenossen) gern und häufig personifiziert, wie ein Blick in Bartlet's Concordance sofort zeigt. Auch die Sonette Shakespeare's enthalten schöne Belege, die Wietfeld a. a. O. S. 53 zusammengestellt hat. Vergl. dort auch S. 17. Da „*beget*" nicht = „*get*" ist, muß diese Personifikation auch an unserer Stelle angenommen werden, eine Erklärung, die zu Shakespeare's reich entwickelter Bildersprache vortrefflich paßt und nur dem modernen „*simple-minded reader*" unpassend erscheint.

3) Den letzten Beleg, den Sidney Lee für „*to beget*" = „*procure*" ins Feld führt, entnimmt er Dekker's Satiromastix 1602 (jetzt Ausg. v. Penniman in Belles Lettres Series S. 343): „*if I fall sensomely upon the widow, I have some cossens Garman at Court, shall beget you the reversion of the Master of the King's Revels*". Dowden (im Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 2) findet mit Recht hier eine Zote, doch nicht den ausschließlichen Grund, der den Ausdruck „*beget*" veranlaßt hat. Das ganze Stück ist überhaupt voller Zoten: der Sinn ist: Wenn ich die Witwe kriege (eheliche), bekomme ich Verwandte am Hofe, die euch die Anwartschaft auf den Posten eines Master of the R. erwirken werden. Die Anwartschaft wird gleichsam als ein „Erzeugnis" seiner Ehe mit der Witwe hingestellt. Es ist zur Erklärung der Stelle nicht nötig, mit Dowden darauf hinzuweisen, daß Sir Vaughan als Welshman schlechtes Englisch spricht und viele Wörter in seinem Munde verdreht. Die Beispiele, die er anführt, sind anderer Art als „*beget*". Übrigens könnte man auch hier die Bedeutung „*erwirken*" ungezwungen aus „*erzeugen*" ableiten. Somit ist auch diese Beweisstelle Sidney Lee's hinfällig.

Das Ergebnis unserer Erörterung über „*beget*" und „*begetter*" läßt sich daher kurz so zusammenfassen:

1) An keiner der bisher beigebrachten Stellen (auch das Oxford

Dict. hat keine) hat „*beget*“ noch die ältere Bedeutung „*to get, to acquire*“, da diese Bedeutung schon im 15. Jahrhundert ausgestorben ist.

2) In allen von Sidney Lee angeführten Belegen (die sich noch vermehren lassen) hat „*beget*“ die jüngere Bedeutung „erzeugen“, die bis heute nicht bloß den menschlichen Zeugungsakt bezeichnet (gelegentlich auch das Gebären), sondern seit dem 16. Jahrh. auch auf andere Verhältnise übertragen wird.

3) Niemals findet sich zu „*beget*“ mit der Bedeutung „*to get*“, „*to acquire*“ ein sachliches Objekt, ein Ding; also etwa *to beget a book*, so daß man hätte sagen können: *to beget Shakespeare's sonnets* im Sinne von Sh's Sonette bekommen oder sich verschaffen[1]).

4) Das subst. „*begetter*“ ist gleichfalls nur in der jüngeren Bedeutung im eigentlichen und seit dem 16. Jahrh. auch im übertragenen Sinne wie das Zeitwort „*beget*“ im Gebrauch. Das Oxf. Dict. hat daher auch „*begetter*“ in Thorpe's Widmung so gefaßt: „*the agent that originates, produces, or occasions*[2]).

Schließlich beruft sich Sidney Lee auch auf die älteren Wörterbücher des 17. Jahrh.: Cotgrave 1611, Skinner 1671, Coles 1677, Robertson 1681, Sewel 1691. Demgegenüber hat schon Dowden im Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 2 gezeigt, daß Cotgrave „*beget*“ und „*procure*“ nicht gleichstellt, sondern beide unterscheidet, und daß Skinner „*beget*“ nur durch lat. „*gignere*“ wiedergibt. Dagegen Coles enthält die Angabe:

„*beget gigno*“
„*beget (procure) concilio pario*“.

Ähnlich findet sich bei Robertson, aber ausführlicher: „*Beget or Procure*“ mit zahlreichen Redensarten wie „*to beget, pro-*

---

1) Wohl aber findet sich „*beget*“ im Sinne von „*erzeugen*“ einmal auf Sonette bezogen im Widmungssonett Daniel's an die Gräfin Pembroke. Der Dichter bittet die Gräfin seine Sonette gleichsam als ihre eigenen zu betrachten, als ein *Erzeugnis* ihrer Hand, als von ihr selbst verfaßt (sie war selbst Dichterin): „*begotten by thy hand and my desire*“, was Sidney Lee (Facsimile-Ausgabe S. 39 Anm.) selber zugibt. Daß aber „*begotten*“ hier „*erzeugt*“ (S. Lee sagt „*produced by oder born of*“) bedeutet und selbstverständlich nicht „*inspired*“ wie S. Lee mit Recht betont, hat für unsere Frage keine Bedeutung. Das Verhältnis des Erzeugers (im übertragenen Sinne) zum Erzeugten kann eben sehr verschieden sein.

2) Auch das Partizipial-Adjektiv „*begetting*“ (seit 1597) hat nur die Bedeutung: „*producing, creative, chiefly in comb. as spring-begetting, life-begetting etc.*“ Desgleichen das Verbalsubst. „*begetting*“ (1300 bis 1765) laut Oxf. Dict. „*The action or process of generating or producing; generation; also the result of the action, progeny.*“

cure, or make friendship", „*to beget or procure men's favour*", „*to beget or procure credit, to beget or procure peace*" „*to beget or procure sleep*". Und in gleicher Weise gibt Sewel in seinem Englisch-holländischen Wörterbuch „*beget*", „*begetter*", „*begetting*" durch holländische Wörter wieder, welche sowohl „*bred*", „*bring forth*", als „*obtain, get, acquire*" bedeuten. Diese Angaben beweisen jedoch keineswegs, daß „*beget*", „*begetter*" („*begetting*") mit „*obtain, get, acquire*" identisch oder synonym sind, sondern daß diese Wörter gegebenen Falls auch durch ähnliche (oft gar nicht synonyme) Wörter und Wendungen teils in englischer teils in fremder Sprache wiedergegeben werden können. Das hat Dowden schon an Cotgrave richtig gezeigt. Man beachte auch die obigen Beispiele von Robertson. Weil man „*beget friendship*", durch *procure*, *make* friendship umschreiben kann, darum ist „*beget*" doch noch nicht gleichbedeutend mit „*procure*" und „*make*". Genau dasselbe tun auch unsere Wörterbücher bis auf den heutigen Tag, indem sie beispielsweise für englisches „*mind*" unter anderem auch die Bedeutungen „*Kopf*", „*Lust*" bringen (s. Schröer's Englisch-deutsches Wörterbuch), weil das englische „*to follow one's mind*" mit „*seinem Kopf folgen*", oder „*I have a mind*" mit „*ich habe Lust*" im Deutschen wiedergegeben wird. Danach wären Wörter wie „*Kopf*" und „*Lust*" Synonyma. Das Gesagte gilt auch für die „Englisch-Englischen" Wörterbücher, die ein besonderes Wort in einem bestimmten Zusammenhang durch ein anderes Wort wiedergeben, das in anderer Wortverbindung einen gleichen oder ähnlichen Sinn gibt[1]).

Damit ist auch der letzte Einwand Sidney Lee's aus dem Wege geräumt und die Bedeutung des „begetter" in Thorpe's Widmung völlig sichergestellt.

Torpe widmet also nicht die Sonette „*Mr. W. H.*", weil er sie ihm „verschafft" hat, sondern weil er gleichsam ihr geistiger Vater ist. Das Wort „*begetter*" könnte an sich natürlich auch den Dichter selbst bezeichnen, den Erzeuger, den Verfasser der Sonette. Wer aber auf dem Titelblatt „*Shakespeare's Sonnets*" gelesen hatte, konnte nicht mehr im Zweifel sein, daß es sich bei „*begetter*" nicht um den Verfasser, den Dichter handelt, sondern um eine andere Persönlichkeit, was auch die folgenden Worte der

1) Man beachte übrigens was Dowden Athen. 1900 S. 315 Sp. 3 sagt: „*I have looked into Elizabethan dictionaries* — Cooper, Rider, Baret, Minsheu, Florio, Cotgrave, *and others* — *in all of which I have found examples, either as Englisch head-word or under corresponding foreign words, of „beget", but up to the present I have failed to find it used anywhere in the sense fo „acquire"*.

Widmung Thorpe's noch verdeutlichen: „*promised by our ever-living poet*". Faßt man „*begetter*" in diesem einzig möglichen Sinne, so wird auch das Beiwort „*onlie*" durchaus verständlich. Sidney Lee hat richtig gefühlt[1]), daß „*onlie*" als Beiwort zu „*begetter*" im Sinne von „*procurer*" überflüssig ist, meint aber, daß Thorpe, der auch sonst einen exzentrischen Stil schreibe, in Erinnerung an das biblische „only begotten" (das doch aber dort einen anderen Sinn hat als S. Lee Thorpe zuweist) in einer Laune „*onlie*" hinzugefügt habe. Ich habe schon früher ausgeführt, daß Thorpe in seiner Widmung weder irgend ein auffälliges oder dunkles Wort hat, noch überhaupt einen übertriebenen oder verdrehten Stil schreibt. Ist „*begetter*" der geistige Vater der Sonette, der in irgend einer Weise, die sich bei dem Mangel der Überlieferung unserer Kenntnis entzieht, dem Dichter den Anlaß zur Abfassung der Sonette gegeben hat, so erscheint „*onlie*" nicht als überflüssig und kann nur bedeuten, daß der „*onlie begetter*" der alleinige Urheber und geistige Vater der Sonette ist, daß die Sonette also ihm allein ihren Ursprung verdanken. Der Ton der Widmung ist durchaus ernst und angemessen, und wir haben nicht den geringsten Grund das Wort „*begetter*" nicht in seinem vollen Sinne zu nehmen. Auch muß die Persönlichkeit des „W. H." mit den Sonetten eng verknüpft gewesen sein, da Thorpe ihm die Ausgabe widmet, ihn den „alleinigen" Urheber nennt und ihm dieselbe Ewigkeit verspricht, die auch der Dichter dem schönen Freunde

1) Athenaeum 1900 S. 250 Sp. 3 Anm.: „*Thorpe disclosed his characteristic whimsically in giving the word „begetter" the supererogatory epithet „onlie", which was due to a capricious reminiscence of the Scriptural expression „only begotten". (Cf. the notices I have given of Thorpe's excentric literary style in the „Life of Shakespeare", Appendix VI)*". Butler in der Ausgabe S. 29 hält das „*onlie*" zu „*begetter*" im Sinne von „*procurer*" für überflüssig und unwahrscheinlich: „*There is no reason, then, for thinking that more than one person would have to be asked for the copy, and in this case, supposing „begetter" to mean nothing more than „procurer", the addition of the word „only" appears too emphatic for the occasion — „begetter" alone should have been ample*" . . . . . . „*Again the word „only" had, through the Creed, become so inseparably associated with „begotten" that I cannot imagine any one's using the words „only begetter" without intending the verb „beget" to mean metaphorically what it means in „only begotten.*" Ähnlich Beecher (Ausgabe) S. XXXV . . . „*only begotten" is so familiar an English phrase that „only" could hardly be used with „beget", if the verb had an unusual sense. But supposing it could, what force would „only" retain if „begetter" meant „procurer"? Allowing it to be conceivable that a piratical publisher should inscribe a book of sonnets to the thief who brought him the manuscript, why should he lay stress on the fact that „alone he did it"? Was it an enterprise of such great peril?* Tyler dagegen S. 15 (Ausgabe) möchte mit P. A. Daniel das Wort „*onlie*" im Sinne von „*chief*" fassen. Doch das ist das allerunwahrscheinlichste.

in den Sonetten verheißt. Thorpe war ohne Zweifel, wie eine wortgetreue Interpretation der Widmung zeigt, mit dem Ursprung der Sonette und daher auch mit der Tragweite ihres Inhalts vertraut. Sollte er da auf „Mr. W. H.“, dessen Verhältnis zu Shakespeare natürlich auch andere als Thorpe kannten, gleichsam mit dem Finger hingewiesen haben, wenn es sich um einen so heiklen Herzensroman des Dichters gehandelt hätte, wie viele annehmen? Wir können die Frage nicht mit Sicherheit beantworten, aber wahrscheinlich ist es nicht, ja ich möchte es geradezu für ausgeschlossen halten.

Wer war nun jener „Mr. W. H.“? Wir wissen es nicht und werden es wohl kaum erfahren, falls nicht unerwartete neue Shakespeare-Funde ans Licht kommen. Jedenfalls kann hinter dem „Mr. W. H.“ kein hoher Adeliger, etwa der junge Graf William Herbert (Pembroke) verborgen sein. Das hat Sidney Lee genügend dargetan. Ein solcher durfte nun und nimmer als simpler „Mr.“ bezeichnet werden, auch dann nicht, wenn er die Erbschaft und den Titel des Vaters noch nicht angetreten hatte. Thorpe selbst ist niemals davon abgewichen. Vergl. Sidney Lee, Life of W. Sh. S. 332 f. Jedoch der Gebrauch von Initialen (auch gelegentlich in Widmungen) statt des vollen Namens ist an sich nichts Auffälliges. Es entsprach einer damals sehr verbreiteten Sitte. Nur für „Widmungen“ will Sidney Lee die Einschränkung machen (Life S. 326), daß der so bezeichnete dann immer ein Freund oder Vertrauter des Autors oder Herausgebers gewesen ist: „*the employment of initials in a dedication was a recognised sign that the patron's fame was limited to a small circle, and that the revelation of his full name was not a matter of interest to a wide public*“. In der Facsimile-Ausgabe S. 34 Anm. 2 sagt er: „*Initials, instead of full names, were commonly employed when the dedicatee was a private and undistinguished friend of the dedicator*“. Das mag im ganzen richtig sein, ist aber wohl zu scharf formuliert. Sidney Lee hält es aber aus allerlei Erwägungen für ausgeschlossen, daß der Verleger Thorpe in einem solchen Verhältnis zu einem „Freunde oder Vertrauten“ Shakespeare's gestanden habe. Er meint (Life of W. Sh. 1908 S. 331), „*it was contrary to Thorpe's aims in business to invest a dedication with any cryptic significance, and thus mystify his customers*“. Wer sagt uns denn, daß Thorpe seine Kunden mystifizieren wollte? Die Schlußfolgerung ist durchaus nicht zwingend. „*Moreover, his career and the circumstances under which he became the publisher of the „Sonnets“ confute the assumption that he was in such relations with Shakespeare or with Shakespeare's associates as*

would give him any knowledge of Shakespeare's early career that was not public property. All that Thorpe — the struggling pirate-publisher [das waren sie fast alle!], *the well-wishing adventurer in setting forth wares mysteriously come by — knew or probably cared to know of Shakespeare was that he was the most popular and honoured of the literary producers of the day*". Warum soll Thorpe, der zwar kein bedeutender Verleger war, jedoch mit einem Manne wie Edw. Blount (und auch mit anderen) in geschäftlicher und freundschaftlicher Beziehung stand[1]), nichts Näheres über Shakespeare, mit dem er doch in derselben Stadt wohnte, gewußt haben? Die Verleger, die beständig nach lohnendem handschriftlichem Material angelten, wie Thorpe und die meisten anderen, werden sich auch um die Verhältnisse der in London lebenden Schriftsteller gekümmert und sich nicht auf den bloßen Zufall oder die Gnadengeschenke anderer verlassen haben. Wenn auch Thorpe, nach allem was wir von ihm wissen, kein hervorragender Geschäftsmann war, so war er doch nicht ungebildet und besaß auch literarischen Geschmack, wie Sidney Lee selber zugibt. Übrigens habe ich oben gezeigt, daß Thorpe um den Ursprung der Sonette wohl gewußt hat, also nicht so unwissend über Shakespeare's Verhältnisse war, wie uns S. Lee glauben machen will. Weiter heißt es dann: „*When Thorpe had the luck to acquire surreptitiously an unprinted manuscript by „our everliving poet", it was not in the great man's circle of friends or patrons, to which hitherto he had had no access, that he was likely to seek his own patron*". Shakespeare's soziale Stellung und auch die vieler seiner Freunde war nicht so hoch, daß auch ein Mann wie Thorpe nicht auch zu einem dieser Freunde engere Beziehungen gehabt haben kann. Doch ist die Annahme durchaus nicht nötig, wie wir weiter unten sehen werden. Schließlich heißt es bei Sidney Lee: „*But that Thorpe had no „inspirer" of the „Sonnets" in his mind when he addressed himself to „Mr. W. H." is finally proved by the circumstance that the only identifiable male „inspirer" of the poems was the Earl of Southampton, to whom the initials „W. H." do not apply.*" Muß der „*inspirer*" denn grade der Earl of Southampton gewesen sein und kein anderer? Diese Ansicht wird noch lange nicht von allen Forschern geteilt und ist doch nur eine von den vielen Hypothesen. Und ferner: muß die Widmung so gedeutet werden, daß es sich um einen „*inspirer*" handelt, was nicht in dem Wort „*begetter*" zu liegen braucht? Kann nicht von irgend einem uns unbekannten Freunde des

1) S. Lee Life of W. Sh. S. 324.

Dichters (wir wissen ja sehr wenig von seinen Freunden) nicht ebensogut der Anstoß zu den Sonetten ausgegangen sein[1])? Wie vielerlei Möglichkeiten sind hier denkbar. Es ist unnütz sich darüber den Kopf zu zerbrechen. Das einzige das wir wissen können ist was Thorpe uns selbst in seiner Widmung unzweideutig sagt, nämlich, daß er die „Sonette" Herrn „W. H." widmet, den er als den „*begetter*" d. h. als den Urheber, den Mann bezeichnet, durch den Shakespeare (in irgend einer Weise) veranlaßt wurde, die Sonette zu schreiben. Darum braucht aber Thorpe zu diesem Manne noch keine persönlichen Beziehungen gehabt zu haben, die wir oben nur als möglich, nicht als notwendig bezeichneten. Ich verweise hier auf die Tatsache, daß Thorpe Jemand ein Werk widmete, ohne daß er in näheren Beziehungen zu ihm gestanden hat. Freilich ist der Grund der Widmung hier ersichtlich, während wir in unserem Falle auf Vermutungen angewiesen sind. Derselbe Thorpe, der Shakespeare's Sonette 1609 einem „Mr. W. H." zueignet, hatte sich 1610 eine nachgelassene Schrift des nach Virginia ausgewanderten und dort wohl später verstorbenen Schriftstellers John Healey verschafft, der in einer vorausgeschickten Epistel sein Werk dem Grafen Pembroke gewidmet hatte. Als es Thorpe gelungen war noch andere Übersetzungen desselben Autors in die Hand zu bekommen, gab er alles in einem Buch heraus, das er nun auf eigene Faust („*in his own name*" S. Lee) demselben Grafen Pembroke, ohne daß er irgend welche Beziehungen zu ihm hatte, widmete, mit der Unterschrift: „*Your Lordship's true devoted Th. Th.* (Vergl. Sidney Lee, Life of W. Sh. 1908 S. 333 f.). Ähnlich könnte Thorpe auch bei der Herausgabe der Sonette Shakespeare's diese einem Manne gewidmet haben, von dem er wußte, daß er der Urheber der Sonette und vielleicht auch ein „*patron*" des Dichters war, ohne daß er selbst (Thorpe) persönliche Beziehungen zu diesem hatte[2]). — Wir

1) Beecher (Ausgabe) S. XXXIV ff. faßt „*begetter*" als „*inspirer*" (wie auch andere vor ihm), mit Berufung auf die Sonette 38. 76. 105. Doch braucht der „*begetter*" der Widmung nicht dieselbe Person wie der Freund in den Sonetten zu sein.

2) Wie der fehlerhafte und ziemlich nachlässig gedruckte Text Thorpe's zeigt, hat er weder das Original des Dichters noch auch sonst eine immer zuverlässige Abschrift der Sonette gehabt. Er hat sie entweder selbst gesammelt oder von einem Sammler bekommen, da der Text der einzelnen Sonette verschieden überliefert ist, die meisten gut, manche schlecht. Vergl. Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe S. 40 ff. und Beeching (Ausgabe) S. LIX ff. Doch bedarf die Text- und Druckfrage noch einer eingehenderen Untersuchung, als sie S. Lee und Beeching geliefert haben. Die verschiedene, z. T. fehlerhafte Überlieferung

ersehen aus allem, wie viele Möglichkeiten hier vorliegen können und daß wir uns auf nichts anderes festlegen dürfen, als das wenige das wir von Thorpe selbst erfahren. Dürfen wir Thorpe's Worten glauben (wir haben keinen Grund zu zweifeln), so sind die Sonette Shakespeare's tatsächlich der Anregung eines Freundes oder Gönners Shakespeare's zu verdanken und wahrscheinlich weniger dem Drange des Dichters seine Herzensgeheimnisse zu enthüllen.

Die Persönlichkeit, die hinter den Initialen „W. H." steckt, braucht aber sicher nicht mit dem in den Sonetten besungenen schönen Freund des Dichters identisch zu sein. Das „*promised*" in der Widmung bedarf keiner Ergänzung durch „*him*" (wie auch Sidney Lee[1]) richtig betont). Thorpe konnte „*Mr. W. H.*", dem er die Sonette widmet, ebensogut das ewige Fortleben versprechen, wie es der Dichter in den Sonetten dem schönen Freunde gegenüber tut[2]). Daß er den vollen Namen des „*begetter*" verschweigt, dafür mag er seine Gründe gehabt haben. Da dessen Verhältnis zu Shakespeare den Näherstehenden bekannt war, genügte es den Namen anzudeuten. Freilich war das sonst bei Widmungen nicht die Regel, ist aber doch mehr als einmal vorgekommen. Vergl. S. Lee. Life S. 326.

Wer aber trotzdem in der Widmung Thorpe's nach dem Worte „*promised*" ein „*him*" in Gedanken ergänzen wollte, was ich mit Sidney Lee nicht für richtig halte, müßte aus dem Inhalt der Sonette den Beweis führen, daß es sich bei dem schönen Freunde des Dichters **nicht** um einen **hohen Adeligen** handelt. Nach der Ansicht der meisten Forscher ist dies jedoch der Fall, obwohl die Stellen, die man aus den Sonetten dafür angeführt hat, nicht zwingend sind[3]). Doch ich will auf diese Frage hier nicht ein-

---

begünstigt jedenfalls die Annahme, daß Thorpe zu dem „*begetter*" keine persönlichen Beziehungen gehabt hat.

1) S. 36 der Facsimile-Ausgabe: *There is no implication in Thorpe's dedicatory greeting of an ellipse, after the word „promised" of the word „him", i. e. „Mr. W. H." Thorpe wishes „Mr. W. H." „eternity", no less grudgingly than „our everliving poet" offered his own friend the „promise" of it in his sonnets:* **Tyler** (Ausgabe) S. 13 f. ist freilich anderer Meinung.

2) Es war damals vielfach üblich, daß der **Dichter** seinem „*Patron*" die „Ewigkeit" versprach. Der **Verleger Thorpe** tut hier etwas ähnliches, aber nicht in großsprecherischer Weise, wie Sidney Lee behauptet, indem er „*begetter*" als „*procurer of the manuscript*" faßt, sondern weil der „*begetter*" im Sinne Thorpe's der geistige Urheber, dessen Persönlichkeit also mit den Sonetten verknüpft war.

3) Nach Beeching (Ausgabe) S. XX ff. und XXIX wäre der schöne Freund, wie sich aus den Sonetten ergebe, überhaupt kein „*literary patron*".

geben, zumal ich die Notwendigkeit der Ergänzung von „*him*“ in der Widmung trotz Tyler ablehne, und will nur auf Beeching a. a. O. S. XXVIII ff. verweisen, der die Unsicherheit der Beantwortung dieser Frage auf Grund der Sonette mit Recht hervorhebt.

III.

Ich habe bei meiner Untersuchung stillschweigend die Echtheit der Sonette vorausgesetzt, nämlich daß die von Thorpe 1609 unter dem Namen Shakespeare's veröffentlichten Sonette tatsächlich von diesem Dichter herstammen, wenn auch vielleicht nicht alle, so doch die große Mehrzahl. Ich befinde mich darin in Übereinstimmung mit fast allen Forschern. Die Sonette sind allerdings nicht alle gleichwertig, weder im künstlerischen Gehalt noch in der Ausführung. Dennoch machen die meisten einen durchaus einheitlichen Eindruck, die, wie Stil und Sprache zeigen, aus einer Feder stammen. Nimmt man dazu die Tatsache, daß sie sich (ganz abgesehen von ihrem Inhalt) in ihrer Eigenart von den Sonetten aller übrigen Dichter der damaligen Zeit deutlich abheben, ferner, daß wir in ihnen vielfach eine auffallende Geistesverwandschaft mit den beiden Epen und auch den Dramen Shakespeare's, und nicht zum letzten zahlreiche stilistische Eigentümlichkeiten finden, die in solcher Stärke und Häufigkeit nur bei diesem Dichter nachzuweisen sind, so wird man nicht zweifeln dürfen, daß wir es, trotz der Unzuverlässigkeit der Verleger und Drucker in der Elisabeth- und Tudorzeit, mit echten Dichtungen des jungen Shakespeare zu tun haben. Die übertriebene Skepsis, die Eichhoff's eigenwillige und subjektive Kritik bei mangelhafter Kenntnis der damaligen Sprache und Stilarten an den Tag legt (vergl. Theodor Eichhoff, Unser Shakespeare, Halle 1905 II S. 38 ff. und S. 97 ff.), braucht daher Niemand in seinem Glauben an die Echtheit irre zu machen. Ob dagegen ein oder das andere Sonett dennoch fälschlich von Thorpe eingeschmuggelt ist, kann Niemand sagen. Der Beweis würde schwer zu erbringen sein. Viel gewonnen hätten wir damit nicht.

Wie die Frage der Echtheit, die mir keine zu sein scheint, so will ich auch die Frage nach der Datierung der Sonette nicht von neuem untersuchen. Sie ist für die Beurteilung der Sonette allerdings von großer Bedeutung. Man setzt sie meist in den Anfang oder um die Mitte der neunziger Jahre an, läßt für einige aber noch spätere Daten gelten. Doch ist meines Erachtens der Beweis in keinem Falle erbracht worden, daß irgend eins der Sonette nach 1598 (Meres) geschrieben sein muß.

Ich werde das gelegentlich an anderem Orte zeigen. Die Sonettenperiode scheint für Shakespeare spätestens mit 1598 abgeschlossen zu sein.

Zum Schlusse will ich die Hauptergebnisse meiner Untersuchung kurz zusammenstellen:

Francis Meres' (1598) „*sugred Sonnets*“ bezieht sich nur auf die Form, den Stil, nicht auf den Inhalt der Sonette. Obwohl Meres als einem studierten und klassisch gebildeten Manne ein eigenes Urteil nicht abzusprechen ist, folgt er doch in der Regel dem Urteil anderer und scheint auch hier die allgemeine Meinung wiederzugeben.

John Warren's 1640 verfaßtes Lobgedicht auf Shakespeare's Sonette hebt gleichfalls nur die künstlerische Seite der Gedichte hervor, die nur der Kenner richtig einzuschätzen wisse.

Auch der Verleger John Benson (1640) lobt nur den klaren hellen Stil, die Eleganz der Sonette und ihre vortreffliche Darstellung. Er sagt aber auch mit deutlichen Worten, daß in den Sonetten kein dunkler verwickelter Inhalt sich verberge, der Kopfzerbrechen mache, der Leser werde das bestätigen. Die Überschriften, die er den Sonetten gibt, bekräftigen diese Auffassung, die wohl nicht bloß die des Verlegers Benson war, sondern wahrscheinlich auch des Druckers Cotes, der mit der Produktion der Shakespeare-Literatur damals am besten vertraut war.

Thorpe's Widmung in seiner Ausgabe 1609 ist in gutem leicht verständlichem Englisch geschrieben, ohne Absonderlichkeiten in Sprache und Stil; auch in ernstem, angemessenem Tone.

Das Wort „*begetter*“ in der Widmung Thorpe's kann nur „*Erzeuger*“ (keineswegs „*Verschaffer*“) bedeuten und ist hier, wie noch bis heute üblich, im übertragenen Sinne gebraucht.

Thorpe bezeichnet einen „*Mr. W. H.*“ als den geistigen Vater, den alleinigen Urheber (nicht Verfasser) der Sonette, als den Mann, dem der eigentliche Ursprung der Sonette zu verdanken sei. Mehr sagt er nicht. Diese Persönlichkeit muß also mit den Sonetten eng verknüpft gewesen sein.

Thorpe muß mit dem ursprünglichen Anlaß und Gegenstand der Sonette vertraut gewesen sein. Seine Widmung legt uns nahe, daß es sich in Shakespeare's Sonetten um keine heikle Herzensgeschichte des Dichters handelt.

Wer „*Mr. W. H.*" war, wissen wir nicht. Er braucht nicht mit dem in den Sonetten besungenen schönen Freunde identisch zu sein; auch nicht grade im engeren Sinne der „*inspirer*".

Thorpe braucht auch keine persönlichen Beziehungen zu „*Mr. W. H.*" gehabt zu haben, die zwar möglich, aber nicht zu erweisen sind.

Wer die Berechtigung dieser Feststellungen anerkennt, wird von ihnen bei der Beurteilung der Sonette Shakespeare's und der Erörterung ihres Inhalts auszugehen haben. Wer ihre Berechtigung nicht anerkennt, hat die wissenschaftliche Pflicht sie zu widerlegen. Lange genug ist die Welt durch unbewiesene und unbeweisbare Hypothesen irregeführt worden.

Zur Religion und Mythologie des Veda.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 27. Februar 1915.

1. *ṛtá-*.

Für *ṛtá-* geben, wie entsprechend für viele vedische Worte verwandten Charakters, die Wörterbücher zahlreiche Bedeutungen — „Recht", „Wahrheit", „Opfer" u. s. w. —, die es nötig ist zu sichten und auf die Grundvorstellung zurückzuführen. Eine lohnende Aufgabe für den Vediker, zu versuchen, wie weit der Vorstellungsinhalt, der mit einem für die Weltanschauung jener Alten so bedeutsamen Wort verknüpft war, in seiner farbigen Lebendigkeit sich aufzeigen läßt.

Man sieht leicht, daß die Hauptfrage die ist, ob „Recht, Ordnung" oder „Wahrheit"[1]) den Ausgangspunkt und zugleich den Mittelpunkt der Vorstellungen von Ṛta bildet. Dabei ist von vornherein klar, daß die Alternative, ob „Ordnung" oder „Wahrheit", für das Stadium des Denkens, um das es sich hier handelt, nicht mit ganzer Schärfe in Frage kommen kann. Hier reden ja nicht Philosophen. Aber wenn auch nicht durchaus bestimmte Umrisse und Grenzlinien, so werden doch bemerkbare Hinneigungen der Vorstellung nach der einen oder andern Seite zu beobachten sein. Diese eben in der ihnen anhaftenden Unbestimmtheit treu aufzu-

1) So neuerdings Lüders, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1910, 931; vgl. Andreas und Wackernagel NGGW. 1911, 28. S. auch schon Ludwig III, 286, der auf das Auftreten von *ṛta-* unter den *satyanāmāni* in den Nighaṇṭus hinweist. — Im Allgemeinen sei neben der Auseinandersetzung Ludwigs das vorzügliche Kapitel „L'idée de loi" in Bergaignes Rel. véd. III angeführt.

fassen ist unsre Aufgabe. Deren Lösung soll zunächst allein auf dem Boden des Veda, insonderheit des Ṛgveda[1]) versucht werden. Auf die selbstverständlich sich aufdrängende awestische Parallele scheint es richtig, erst hinterher einen Blick zu tun.

Es ist wohl kaum nötig noch folgendes voranzuschicken. Wenn für das vedische religiöse Wesen die Idee der „Wahrheit" zu ihrem zunächst gegebenen Inhalt (etwa: Übereinstimmung des subjektiven Gedankens mit dem objektiven Sachverhalt) natürlich noch weiteren, volleren Sinn aufgenommen haben kann — man denke etwa an das ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας des Evangeliums —, so ist doch dies festzuhalten: sollen wir berechtigt sein, die Bezeichnung eines religiösen Prinzips unter Hintansetzung andrer in ihm mitklingender Vorstellungen eben durch „Wahrheit" wiederzugeben, so muß der in Frage kommende Ausdruck entweder „Wahrheit" im nächsten Sinn dieses Worts zur Grundbedeutung haben, oder die Vorstellung der „Wahrheit" in diesem Sinn muß den Redenden als das beherrschende Element des weiteren etwa mit dem betreffenden Wort verknüpften Vorstellungskreises erschienen sein.

Nun besitzt der Veda, wie entsprechend schon die vorindische Zeit, für „wahr, Wahrheit" ein Wort von unzweifelhafter und durchsichtiger Geltung: *satyá-*. Wir betrachten zuvörderst dies Wort nach den Haupttypen seiner Verwendungen, um dann die von *ṛtá-* daran zu bemessen.

Als *satyá-*[2]), wörtlich etwa „dem Seienden (*sát*) zugehörig, ihm entsprechend", wird vor allem das Wort bezeichnet, das den wirklichen Sachverhalt wiedergibt, weiter der Gedanke, der Anschein, der diesem entspricht, der Wunsch, die Verheißung, die Bestrebung, die in der Tat und in der Wahrheit in Erfüllung geht. *satyá-* wird kurzweg auch die Wesenheit selbst genannt, die das wirklich ist, was sie zu sein scheint oder wofür sie ausgegeben wird: so tritt die Nuance der Echtheit auf. Überall aber handelt es sich, ausgesprochen oder latent, um das Vorliegen einer Übereinstimmung zwischen der subjektiven Wiederspiegelung eines objektiven Daseins oder Geschehens und diesem selbst. Woneben endlich noch, mit der dem vedischen Denken so geläufigen Hypostasierung, die wesenhafte Kraft, man möchte sagen das Fluidum eben dieses Übereinstimmens steht[3]).

1) Auf diesen beziehen sich im folgenden alle Zitate, bei denen der zitierte Text nicht angegeben ist.

2) Vgl. zum folgenden Bergaigne III, 162 f., S. Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas 163 ff.

3) Soll man diesen Bedeutungen noch hinzufügen „wahrhaft, treu" (von Per-

Ich gebe wenigstens für einige der hier berührten Nuancen Belege; es ist wichtig, daß die Materialien für *satyá-* sich so anschaulich wie möglich darstellen.

Sehr häufig sind natürlich zunächst die Verbindungen von *satyá-* mit Ausdrücken, die „Wort" oder Ähnliches bedeuten (*vácaḥ, ukthám, mántraḥ* etc.), auch als Komposita (*satyavác-, satyóktiḥ* etc.), oder *satyám* als Objekt von Verben des Redens. Bedürfte die betreffende Vorstellung einer Erläuterung, würde die etwa durch IV, 33, 6 gegeben: *satyám ūcur nára evā́ hí cakrúḥ*. Bezeichnend ist, daß als Beiwort von *vácaḥ* ganz wie *satyám* so mehrfach auch *sát* (bz. *ásat*) selbst auftritt; s. etwa VII, 104, 12 *sác cā́sac ca vácasī*, wo dann fortgefahren wird *táyor yát satyám* etc. Die sichere Garantie dafür, daß, was jemand sagt, *satyám* ist, finden später Brāhmaṇatexte darin, daß er es selbst gesehen hat; also ist — mit der diesen Texten geläufigen Weise der Identifizierung — das Auge das *satyám*[1]). Verbindung von *satyá-* mit der Vorstellung „Wort" ist im Grunde auch an solchen ein „Wort" nicht ausdrücklich erwähnenden Stellen vorhanden wie Ts. VII, 1, 20, 1 *tát satyáṃ yát tvám Prajā́patir ási*; Pāraskara I, 16, 24 *tat satyaṃ yat te devā varam adaduḥ . . . tat satyaṃ yat te Saramā mātā* etc. Eine Anzahl ähnlicher Stellen mit dem Eingang *tat satyaṃ yat* . . s. in der Konkordanz; an ihnen allen tritt deutlichst hervor, wie das Schlagwort *satyam* die Übereinstimmung dessen, was gesagt wird, mit dem, was wirklich ist, bezeichnet.

Wenn nun weiter beispielsweise Indra, oder Indra in seiner Eigenschaft als *vásvaḥ samrā́ṭ* (IV, 21, 11) und Ähnliches oder Indras Größe u. dgl. als *satyá-* bezeichnet wird, so wird die Vorstellung etwa durch IV, 17, 10 erläutert: *ayáṃ śṛṇve ádha jáyann utá ghnán . . . yadā́ satyáṃ kṛṇuté manyúm índro víśvaṃ dṛḷhám bhayata éjad asmāt* — man spricht von Indra in dem und dem Sinn, und er verhält sich so, daß das Gesprochene sich bewahrheitet. Besonders gern wird eben bei Indra dies *satyá-*Motiv hervorgekehrt. Bezeichnend ist der bekannte Vers VIII, 100, 3 *prá sú stómam bharata*

sonen oder ihrer Gesinnung), s. Graßmann *satyá-* 7; Geldner Gloss. 1b? Das würde von der Grundidee schon einen Schritt weiter abliegen. Belege, die diese Bedeutung verlangen, finde ich aber im Ṛv. nicht (am ehesten noch VII, 90, 5, doch nicht entscheidend). Wenn beispielsweise Graßmann und Geldner hierher I, 1, 5 stellen, wo Agni *satyáḥ* genannt wird, warum soll das anders aufzufassen sein als *sá kilā́si satyáḥ* von Indra II, 12, 15, wo beide Forscher, mir scheint mit Recht, verstehen: sich als echt bewährend?

1) Śatapatha Br. I, 3, 1, 27 und die Parallelstellen bei Lévi a. a. O. 165 A. 1.

vājayánta índrāya satyám[1]) *yádi satyám ásti, néndro astī́ti néma u tva āha ká īṃ dadarśa kám abhí ṣṭavāma*[2]). So ist denn auch die *puróhitiḥ* bestimmter Priester *satyā́* (VII, 83, 4, vgl. 7; X, 63, 11) d. h. sie verläuft so ergebnisreich, wie man annimmt, daß sie eben verlaufen werde. An einer Stelle, die Ludwig (III, 295) mit Recht interessant findet, Av. VII, 70, 1, heißt es, das Opfer des Feindes solle *purā́ satyā́t* vernichtet werden: ehe es die Wirksamkeit, auf die sein Darbringer rechnet, in der Tat entfaltet.

Wenn jene typischen Fragen der Brāhmaṇas wie *kásmāt satyā́d adbhyá óṣadhayaḥ sám bhavanti* übersetzt zu werden pflegen: „infolge welches Sachverhaltes . . .?", so wird nach dem Ausgeführten genauer zu verstehen sein: „auf Grund welches wahren Sachverhalts?" — der Erklärungsgrund muß objektiv zutreffend sein, er muß das zu Erklärende, das in einer gewissen Fraglichkeit schwebt, an einen objektiv feststehenden Sachverhalt heranführen, damit die Erklärung zu Recht bestehe. —

Nun zu *ṛtá-*. Wir dürfen nicht übersehen, daß dies von *satyá-* insofern abweicht, als es meist substantivisch gebraucht wird, jenes dagegen überwiegend adjektivisch. Die Vergleichbarkeit wird dadurch in der Tat beeinträchtigt, aber doch nicht ausgeschlossen. Als Adjektiv tritt auf Seiten von *ṛtá-* besonders *ṛtávan-* ein.

Wir werden nun vielen zweifellos engen Berührungen von *ṛtá-* und *satyá-* begegnen. Ich glaube, daß die in ihr rechtes Licht erst treten können, wenn wir zuvörderst einige in die Augen fallende Differenzen überblickt haben.

Wäre *ṛtám* = *satyám*, würden wir nicht Verwendungen von *ṛtám* anzutreffen erwarten etwa in der Art von IV, 33, 6 *satyám ūcur nára evā́ hí cakrúḥ*, oder VIII, 93, 5 *yád vā pravṛddha satpate ná marā íti mányase, utó tát satyám ít táva*, oder wie in jenen typischen Stellen (oben S. 169): „das ist *satyám*, daß . . ."? Wer

1) Geldner (Glossar) gibt diesem *satyá-* die Bedeutung „*faithful*, gläubig". Ich zweifle daran. Der *stóma-* heißt m. E. *satyá-*, weil das, was er aussagt, zur Wirklichkeit stimmt.

2) Bezeichnend für die Rolle von *satyá-* in der Indradiktion ist auch II, 15, 1 *satyā́ satyásya káraṇāni vocam*; II, 22, 1—3 *sáinaṃ saścad devó deváṃ satyám índraṃ satyá índuḥ*; weiter Beiworte wie *satyáśuṣma-*, *satyárādhas-* u. s. w.: all das zielt auf das Thema hin *kó mumaste sántam índraṃ kó ánti* (I, 84, 17; vgl. auch VI, 27, 1. 2). — Neben dieser Häufigkeit von *satyá-* für Indra wäre die des Vokativs *santya* für Agni zu erwägen. Mir scheint dies Wort in der Tat zu *sant-* zu gehören. Gleichartigkeit mit *sahantya* drängt sich doch auf. Schwerlich ist an *sanóti* zu denken. Aber daß *santya* vom Sprachbewußtsein als Äquivalent von *satyá-* empfunden wurde, halte ich darum doch für fraglich. Es kann in der Tat außer Zusammenhang mit diesem und in einem andern Zeitalter gebildet sein.

Gefühl für das in der Vedensprache Mögliche hat, wird unmittelbar empfinden, daß da *ṛtá-* nirgends hineinpaßt, daß ihm eine jenen Stellen gegenüber dissonierende Nuance beiwohnt, so daß gegen die Auffassung kurzweg als „Wahrheit" wohl Bedenken entstehen.

Dafür finden wir andrerseits *ṛtá-* in mehreren festen Verbindungen, die von den *satyá-* enthaltenden Ausdrucksweisen bemerkbar abweichen. Mannigfaltig prägt es sich aus, daß das Ṛta eine Ordnungen vorzeichnende, besonders gern irgend welchen Bewegungen das Gesetz vorschreibende Macht ist, während *satyá-* einen Sachverhalt, überwiegend hinsichtlich eines unbewegten Zustandes, konstatiert.

Zunächst gehört hierher, daß *ṛtá-* gern von Naturvorgängen gebraucht wird, offenbar um deren Beherrschtsein von bleibender Ordnung hervorzuheben. Wenn die Flüsse ohne Ermüden, ohne Aufhören strömen, heißt es II, 28,4 *ṛtáṃ sindhavo Váruṇasya yanti* [1]); Sarasvatī ist dem entsprechend *ṛtávarī*. Da reicht man nur gezwungen und auf einem, wie mir scheint, durch nichts geforderten Umweg mit der Bedeutung „Wahrheit". Das Natürliche ist „Ordnung"; vom *ṛtá-* des Varuṇa wird hier gesprochen, wie so gern von seinem *vratá-*, seinem *dhárman-* die Rede ist. Auch wenn das unaufhörliche Strömen der Wasser auf den göttlichen Antreiber Savitar zurückgeführt wird, erscheint dieser darin als ein Bewirker des *ṛtá-* (*ṛtáṃ deváya kṛṇvaté Savitré* II, 30, 1). Besser als mit „Wahrheit" kommt man mit „Ordnung" auch an den Stellen aus, die das regelmäßige Wiedererscheinen der Uṣas betreffen wie III, 61,7; IV, 2, 19; 51, 8; V, 80, 1; VI, 39, 4; VII, 75, 1, wie ja Uṣas auch mit Vorliebe *ṛtávarī* heißt. Es ist eben von der Göttin die Rede, die *ánu vratám* wandelt (III, 61, 1), dem *Váruṇasya dhấma* folgt, morgen wie heute sich gleich bleibend (I, 123, 8), Tag für Tag zu ihrem *niṣkṛtám* kommt (das. 9; darin eben beobachtet sie das *ṛtásya dhấma*), sich in den *díśaḥ* nicht irrt (I, 124, 3 = V, 80, 4; damit eben folgt sie dem Pfad des Ṛta). Ähnlich verwirklicht sich das Ṛta im allmorgendlichen Erscheinen der Aśvin vor der Morgenröte I, 34, 10, oder in Sonnenaufgang X, 62, 3 [2]), oder in dem so mächtig in die Augen fallenden Beispiel ordnungsmäßigen Verlaufs, dem Jahr I, 164, 11 (*várvarti cakrám pári dyấm ṛtásya*), vgl. III, 31, 9. Auch wenn von der Segenspendung die Rede ist, die der Mensch der Kuh verdankt — gelegentlich mit Seitenblicken auf das *ánṛtam*,

---

1) Daß die priesterliche Kunst dem Fluß dies Strömen anbefiehlt und möglich macht, heißt darum: dem Fluß werden *dvấrāḥ ṛtásya* geöffnet VII, 95, 6.

2) Vgl. VI, 51, 1; VIII, 27, 19.

das diesen Segen zu vereiteln, an falscher Stelle festzuhalten sucht —, paßt die Bedeutung „Ordnung“ besonders gut (vgl. IV, 3, 9; 23, 9; II, 24, 6. 7; X, 67, 4 etc.). Man wird zwar nicht in die Übertreibung verfallen, all das von der Vorstellung der „Wahrheit“ durchaus abliegend zu finden; in I, 105, 12, welcher Vers anhebt *ṛtám arṣanti síndhavaḥ*, wird dann parallel mit diesen Worten fortgefahren *satyáṃ tātāna sū́ryaḥ*; die Morgenröte wird, wie mit dem Ṛta verbunden, so auch *satyá* genannt (Berg. III, 199 A. 2)[1]). Aber die gesamte Sachlage treibt wohl dazu, als die für den Vorstellungskreis jener Naturvorgänge zuvörderst in Betracht kommende Idee die der Ordnung aufzufassen und anzunehmen, daß entsprechend der häufigen Verbindung von *ṛtá-* und *satyá-* (s. darüber weiter unten) in I, 105, 12 der erste Satz mit dem Schlagwort *ṛtá-* einen zweiten mit *satyá-* nach sich gezogen hat: um so leichter, als ja gerade mit Sonne oder Licht sich die Vorstellung des *satyá-* besonders eng verbindet.

In welchem Sinn zu den Manifestationen des *ṛtá* = „Ordnung“ auch das Opfer zu rechnen ist, bespreche ich in einer Anmerkung[2]).

1) Hier erwähne ich die Bezeichnung der Morgenröten als *ṛtájātasatyāḥ* IV, 51, 7, d. h. als wahres Wesen dies habend, daß sie aus dem Ṛ. geboren sind.

2) Ich schicke voraus, das *ṛtá-* geradezu, wie man vielfach getan hat, mit „Opfer“ zu übersetzen mir unstatthaft scheint. Wer den Vorstellungskreis von *ṛtá-* im Zusammenhang durchdenkt, wird das von vornherein als unwahrscheinlich empfinden, und ich kenne kein Zeugnis, das über diese Unwahrscheinlichkeit wegzugehen triebe. Von den Belegen, die man angeführt hat, begnüge ich mich hier die ersten drei Graßmanns (*ṛtá-* Nr. 12) aufzuführen. I, 71, 3 (über die *pitáraḥ*): *dádhann ṛtáṃ dhanáyann asya dhītim.* Also ein *ṛtám*, mit dem eine *dhīti-* zusammengehört; das nicht seltene *ṛtádhīti-* übersetzt Gr. selbst „heiliggesinnt“. Offenbar handelt es sich um die Funktion der *pitáraḥ*, die Daseinsordnungen zu begründen (meine Rel. des Veda 278), wie auch durch die Umgebung der Stelle bestätigt wird. — I, 105, 4 *yajñám pṛcchāmy avamáṃ sá tád dūtó ví vocati, kvà ṛtám pūrvyáṃ gatáṃ kás tád bibharti nū́tanaḥ* etc.: hier findet auch Ludwig (III, 285) „in unmittelbarer Aufeinanderfolge *yajñá-* und *ṛtám* identifiziert“. Ich sehe nur die Aufeinanderfolge; wollte man auf Identifikation schließen, so ergäben sich mit gleichem Recht im Ṛv. mehr Identifikationen, als dem Exegeten lieb sein könnte. — II, 30, 1 *ṛtáṃ devā́ya kṛṇvaté Savitré ... ná ramanta ā́paḥ* (vgl. oben S. 171): wenn Savitar durch seinen Antrieb die Wasser in Bewegung setzend das Ṛta verwirklicht, was hat das mit dem Opfer zu tun? — Andrerseits aber ist richtig, was für die Weltanschauung der priesterlichen Denker des Veda ja zu erwarten ist: daß zwischen Ṛta und Opfer engste, festeste Beziehungen bestehen. Das Opfer ist überall durchzogen von der Potenz des Ṛta und hat wiederum die Wirkung, den Gang des Ṛ. zu befördern. Aus dem Ṛ. geboren ist die Rede, die die Sonne scheinen macht (also Ṛ. verwirklicht) X, 138, 2; diese betende Rede wird *ṛtā́t* in Bewegung gesetzt VIII, 13, 26; sie ist *ṛtayánt-* oder *ṛtaspṛ́ś-* II, 34, 1; VIII, 76, 12. Die in den Āprīhymnen angerufenen heiligen Tore sind *ṛtāvṛ́dh-* I, 13, 6; 142, 6.

Hier ist zuvörderst noch zu betonen, daß wie im Naturleben so auch auf sittlichem Gebiet dieselbe Bedeutung von *ṛtá-* sich als die nächstliegende erweist. Im Yama-Yamī-Dialog beruft sich Yama auf das *ṛtá-* offenbar als die den Inzest ausschließende Ordnung (X, 10, 4); zweifellos dieselbe Ordnung ist es, die dann im selben Gespräch als *bṛhán Mitrásya Váruṇasya dhāma* (v. 6) benannt wird. Der Falschspieler (?) ist *ánṛtadevaḥ* VII, 104, 14[1]). Ein Rājanya, heißt es in einem Brāhmaṇatext, tut viel *ánṛtam*: *úpa jāmyai hárate, jināti brāhmaṇám, vádaty ánṛtam; ánṛte khálu vai kriyámāṇe Váruṇo gṛhṇāti* (Tb. I, 7, 2, 6): daß er seiner Schwester (von ihrem Besitz) raubt[2]), daß er Brahmanen bedrückt, läßt sich doch nur ganz gezwungen auf „Unwahrheit" zurückführen, und erst an der dritten Stelle könnte *ánṛtam* die später geläufige Bedeutung „Unwahrheit" (s. unten) haben. Wenn aber dies Wort hier als Objekt von „tun" (*karoti, kriyámāṇe*)[3]) — allerdings daneben auch von „reden" — erscheint, so spricht das offenbar gegen eine Deutung, welche eine nur dem Reden zukommende Qualität („Wahrheit") gegenüber einer solchen des Handelns und auch des Redens („Ordnungsgemäßheit") in den Vordergrund stellt[4]).

Weiter läßt sich in der gleichen Richtung geltend machen, daß besonders häufig von dem Pfad, den Pfaden (*pánthāḥ, pathyā̀, pathyā̀ḥ*) des *ṛtá-* die Rede ist, welcher Ausdruck durch awestische Parallelen als indoiranisch erwiesen wird. Daß ein „Pfad der Wahrheit" denkbar wäre, soll nicht durchaus geleugnet werden. Natürlicher ist es doch, in Verbindung mit „Pfad" an eine Potenz zu denken, die es mit Bewegung, Fortschreiten zu tun hat, nicht

---

Das Opferfeuer brennt *ṛtásya sádasi* III, 7, 2. Von eben diesem *sádas-* ist die *dhītíḥ* aufgeblitzt X, 111, 2. Der Adhvaryu sagt zur Vedi *ṛtám asi, ṛtasádanam asi* etc. Ts. I, 1, 9, 3; Āpastamba Śr. II, 3, 7. Ich verweise noch auf Ṛv. VI, 15, 14; VII, 39, 1; Bergaigne III, 231; meine Ausführungen „Rel. des Veda" 197 f. Wollte ich hier vollständig sein, wäre kein Ende zu finden.

1) Doch unterliegt diese Übersetzung von *ánṛtadevaḥ* Bedenken.

2) So verstehe ich *úpa harate*, das mit *ā datte* synonym ist (vgl. Kāṭh. X, 4, p. 128, 16, und Ts. V, 2, 6, 2 neben Kāṭh. XX, 4, p. 22, 5).

3) Und zwar handelt es sich nicht etwa um ein Tun, das als ein Wahrmachen (einer Absicht, einer Versprechung und dgl.) bz. als dessen Gegenteil auffaßbar wäre.

4) Man kann fragen, ob jede Verletzung der Rechtsordnung ein *anṛtam* ist. Beispielsweise auch Mord? Ich finde einstweilen — Irrtum wird vorbehalten — keinen Grund das zu bejahen. In Kāṭh. XXVII, 4, p. 142, 17 liegt das *anṛtam* nicht einfach im Mord, sondern im Mord seitens des *mitra*. Beim Mord mögen ich andre Vorstellungen stärker in den Vor dergrund gedrängt haben als die der „Ordnungswidrigkeit".

aber wie „Wahrheit“, in der Hauptsache wenigstens, einen ruhenden Sachverhalt darstellt. Wenn gesagt wird, daß die *duṣkṛ́taḥ* den Pfad des Ṛta nicht überschreiten (IX, 73, 6), weist auch dies auf Beziehung des Ṛ. zum Handeln, also auf die Vorstellung der Ordnung hin [1]). Daß das Ṛta eine Bewegung beherrscht, tritt weiter auch in der recht häufig belegten Verbindung mit dem Verb *i-* hervor (z. B. *ṛtáṃ yati*; mit Akkusativ des Inhalts, vgl. Gaedicke Akkusativ 161). Erweist sich so das Ṛta als Norm für richtiges Gehen, würde man Neigung zur Verbindung mit der Präposition *ánu* erwarten (vgl. *ánu vratám* u. dgl.). Ich vermute, daß das Fehlen eines **ánv ṛtám* oder **ṛtám ánu* nur auf der prosodischen Rücksicht beruht. Es entstand eine zu große Reihe von Kürzen, während *ánu vratám* bequemer Versschluß war. Daß doch inhaltlich die Vorstellungen von *ṛtá-* und *ánu* gut zusammenpaßten, geht aus folgenden Stellen hervor: *ṛtásya pathyā̀ ánu* III, 12, 7; *ṛtásya pánthām ánv eti* I, 124, 3 (daneben — beides von der Morgenröte — *ná díśo mināti*: Hinweis auf die Vorstellung der Ordnung); *ṛtásya pánthām ánvetavā́ u* VII, 44, 5; vgl. auch X, 66, 13 und überhaupt die Satzeingänge *ṛtasya panthām anu* in der Konkordanz, sowie IX, 97, 32; *ṛtasya raśmim anuyácchamānā* I, 123, 13; *ṛtásya devā́ ánu vratā́ guḥ* I, 65, 3. — Diesen Materialien, durch die *ṛtá-* als auf eine Bewegungsrichtung deutend charakterisiert wird, sind auch die zahlreichen Stellen anzureihen, die vom Wagen und besonders vom göttlichen Wagenlenker (*rathī́ḥ*) des Ṛta sprechen, ferner von seinem Rad (I, 164, 11), seinen Rossen (III, 6, 6), seinem Zügel (V, 7, 3; vgl. auch den eben erwähnten Vers I, 123, 13), seinem Gefährt (*vā́has-* VIII, 6, 2; vgl. awest. *ašavāzah-*), seinem Schiff (IX, 89, 2), seinen Wegspuren (X, 5, 4), seinem Führer (VII, 40, 4, vgl. II, 27, 12). Vereinzelt konnte so etwas auch von der Wahrheit gesagt werden; in der Tat werden „Schiffe der Wahrheit“ IX, 73, 1 erwähnt. Aber im Ganzen ergibt sich doch der Eindruck, daß das Ṛta vielmehr als die Wahrheit im Reich fortschreitender Bewegung sein Dasein hat, seine Wirksamkeit entfaltet.

Ein weiterer charakteristischer Zug von *ṛtá-*, im Obigen gelegentlich schon berührt, ist sein Zusammenhang mit *dhárman-*, *vratá-* und Ähnlichem [2]): die Bewegung, die dem *ṛtá-* nach, auf dessen

1) An die mit Ṛta assoziierte Pfadvorstellung ist es offenbar auch anzuschließen, wenn *ṛtám* und *ṛjú* parallel stehen (X, 67, 2), und wenn als Gegensatz von *ṛtá-* *vṛjiná-* erscheint (IV, 23, 8, vgl. Av. I, 10, 3).

2) Dieser Zusammenhang ist von Bergaigne in der oben S. 167 A. 1 zitierten Erörterung so reichhaltig und überzeugend belegt worden, daß ich hier kurz sein kann. B. hat auch schon fein bemerkt (a. a. O. III, 220. 223), daß unter diesen

Pfaden verläuft, zeigt feste Gestalten, folgt festen Regeln. Wenn die Somaströme auf ihrem Pfad einherfließen, geschieht das *dhármann ṛtásya* IX, 7, 1 (vgl. 110, 4)[1]. Mitra und Varuṇa regieren *dhármaṇā* und *ṛténa* V, 63, 7. Es wird gefragt *kád va ṛtásya dharṇasi* I, 105, 6. Das Ṛta besitzt *vratá*, denen die Götter folgen (I, 65, 3, s. oben). Nicht jede dieser Stellen, aber doch manche unter ihnen deuten auf die richtunggebende, imperativische Natur des *ṛtá-*, für die auch *ṛtásya . . . pradíśaḥ* VIII, 100, 4 (vgl. X, 110, 11), *ṛtásya praśíṣaḥ* IX, 86, 32 angeführt werden kann. Jene Zusammenhänge mit den Vorstellungen von *dhárman-*, *vratá-* führen weiter auf einen besonders bedeutsamen Zug des Ṛta: seine oft und nachdrücklich hervorgehobene Beziehung zu eben den Göttern, die auch mit den *dhárman-* und *vratá-* zu tun haben: zu Varuṇa, Mitra, überhaupt den Ādityas. Es ist unnötig, bei dieser vielbesprochenen Beziehung zu verweilen[2]. Indem sich aber das Ṛta als mit den Satzungen, den Geboten Varuṇas zusammenfallend erweist, hebt sich von neuem der ihm beiwohnende imperativische Zug hervor. Der Unterschied der Gottheiten, mit denen die Vorstellungen von Ṛta und Satya sich zu verbinden lieben, ist bezeichnend: das Ṛta hat vor allem mit Varuṇa zu tun; es manifestiert dessen heiligen Willen. Das Satya wird besonders auf Indra bezogen, um hervorzuheben, daß dessen Macht und Gnade wahre Wirklichkeit ist, während sein Charakter willkürlicher Gewalttätigkeit ihn mit dem Ṛta nur in schwachen Zusammenhang stellt[3]. Seine Taten sind *satyá*. Die Morgenröten, denen Varuṇa das Gesetz vorgezeichnet hat (VIII, 41, 3) folgen dem Ṛta.

Die Nuancen, durch die sich *ṛtám* und *satyám* unterscheiden, müssen um so sorgfältiger beobachtet werden, als nun andrerseits, wie sich jedem Vedaleser aufdrängt, die beiden Vorstellungen starke Neigung haben, sich mit einander zu verbinden (vgl. Bergaigne III, 266 f.).

Zwar fällt hier schwerlich ins Gewicht, daß wie *satyám* (oben

---

Begriffen *ṛtá-* die Idee des Gesetzes „sous la forme la plus arrêtée, et en quelque sorte la plus mythique" ausdrückt. *dhárman-*, *vratá-*, auch *dhā́man-* (s. über dieses den folgenden Aufsatz) sind gangbare Münze der alltäglichen Sprache; in *ṛtá-* klingt heiliges Geheimnis an.

1) Solche Stellen bleiben bezeichnend, auch wenn zu *dhárman* sich *satyá-* als gut passendes Beiwort schickt, vgl. X, 56, 3 und das Kompos. *satyádharman-*.

2) Ich verweise auf meine „Religion des Veda" 199 f. Neben diesen Göttern kommt auch Agni in Betracht (das. 201). Weiter Savitar (Bergaigne III, 253), der in seiner zur Bewegung antreibenden Tätigkeit das Ṛta verwirklicht.

3) Vgl. Bergaigne III, 249; meine Religion des Veda 201 A. 1.

S. 169) so auch *ṛtám, ṛtá* häufig Objekt von Verben des Redens ist (dem verwandt Wendungen wie *ṛtayátó vácasaḥ* II, 32, 1; *ṛtásya vācí* X, 110, 11; *ṛtavākā́-* IX, 113, 2 etc.). Man darf daraus nicht auf eine Bedeutung „Wahrheit“ schließen; „Ordnung“ paßt vollkommen. Diesen priesterlichen Denkern und Rednern war es ja, wie sie etwa von *śraddhā́* (*śraddhā́ṃ vádan* neben *ṛtáṃ vádan*, IX, 113, 4) oder *jātavidyā́* (X, 71, 11) zu reden gewohnt waren, eine besonders geläufige Aufgabe, den mannigfaltigen Inhalt des Ṛta — „*pūrvī́r ṛtásya saṃdṛ́śaḥ*“ (III, 5, 2) — zu entwickeln, so daß, während *satyám* eine Qualität des Gesagten ausdrückt, *ṛtám* dessen Thema ausspricht. Von den Belegstellen bestätigen mehrere diese Auffassung des *ṛtáṃ vad-* u. dgl. sehr deutlich. So ist I, 179, 2 von den *pū́rva ṛtasā́paḥ*[1]) die Rede, welche *sākáṃ devébhir ávadann ṛtā́ni*: Gegenstand dieser Unterredungen müssen nach dem Zusammenhang des Sūkta die Keuschheitsordnungen des Asketenlebens gewesen sein. X, 10, 4 *ṛtā́ vádantaḥ*: es handelt sich um die Ordnung, welche Inzest verpönt. X, 79, 4 *tád vām ṛtáṃ rodasī prá bravīmi*; der folgende Pāda sagt ausdrücklich, welche das Befremden des Ṛṣi herausfordernde Ordnung gemeint ist — sie betrifft Agni: *jā́yamāno mātárā gárbho atti*. I, 161, 9 *ṛtā́ vádantaḥ* (von den Ṛbhus): welches hier die *ṛtá* sind, sagen wohl die vorangehenden Pādas. V, 68, 1 *prá vo Mitrā́ya gāyata Váruṇāya ... ṛtáṃ bṛhát*: mir scheint zu verstehen, daß der Sänger auffordert, an die beiden Götter sich wendend deren Ṛta zu besingen[2]).

1) Die auch in diesem Kompositum sich zeigende besondere Vorliebe für das Verb *sap-* als ein Obj. *ṛtám, ṛtá* regierend ist längst bemerkt worden. Ebenso, daß dieser Sprachgebrauch wie so vieles in der Terminologie von *ṛtá-* (s. Darmesteter, Ormazd et Ahriman 15), auf indoiranische Zeit zurückgeht (Yasna 31, 22). Schon Bergaigne (III, 222) hat treffend darauf hingewiesen, daß mit *ṛtáṃ sap-* auch *ṛtáṃ saparyata* X, 37, 1 zusammengehört.

2) Besonders sind unter den Belegen für *ṛtám* als Objekt eines Verbs des Redens einige Stellen hervorzuheben, bei denen es sich um einen Eid handelt. König Soma soll schwören, allen seinen Gattinnen der Reihe nach beizuwohnen: *ṛtám amiṣva yáthā samāvacchá upaiṣyási* Ts. II, 3, 5 1 („stelle eine Ordnung fest, daß du ihnen gleichmäßig beiwohnen wollest“ Böhtl. Roth. Die Gesamtheit des hier Beigebrachten zeigt, daß es sich um eine Ordnung im Sinn einer Reihenfolge nicht handelt); *ṛtam brūhīti sa ṛtam abravīd yathā sarvāsv eva samāvad vasānīti* Ms. II, 2, 7. Die Geschöpfe sprechen zu Prajāpati: *tābhyo vai na ṛtaṃ brūhīty abruvan*, und es folgt: *tābhya ṛtanidhanenartam abravīt* Pañc. Br. XXI, 2, 1. Hier läuft *ṛtá-* natürlich der Sache nach auf die Bedeutung „Eid“ hinaus (so auch Geldner Gloss.). Wörtlich aber scheint mir gesagt zu sein, daß man das zu Beschwörende als „eine (heilige) Ordnung“ ausspricht. Indem man es so in den Kreis des besonderen jenseitigen Sanktionen Unterliegenden aufnimmt, zieht man auf sich, wenn man gegen ein solches *ṛtám* fehlt, die Strafen herab, mit welchen

Wesentlicher aber für den uns beschäftigenden Hergang als diese Verbindungen von *ṛtám* mit Verben des Redens ist die in den Texten sehr sichtbar hervortretende Neigung die beiden Termini *ṛtá-* und *satyá-* in offenbar enger Zusammengehörigkeit neben einander zu nennen. Schon im Ṛgveda beginnt diese Neigung sich zu zeigen: es sei etwa verwiesen auf IX, 113, 4 *ṛtám vádann ṛtadyumna satyáṃ vádan satyakarman*; X, 190, 1 *ṛtáṃ ca satyáṃ ca*; vgl. auch IV, 5, 5 *anṛtā́ asatyā́ḥ*, und VII, 104, 8 (unten Anm. 2). In der jüngeren Vedenzeit werden solche Wendungen immer häufiger, wofür Belege zu geben kaum nötig scheint[1]. Es ist ja begreiflich, daß zwei Worte mit den Bedeutungen „Recht" und „Wahrheit" sich für die Diktion jener priesterlichen Kreise ebenso fest assoziierten, wie sie das vielfach für uns tun. Das „Wahre" erscheint eben nicht nur als die rein tatsächliche, ethisch indifferente Konstatierung eines gewissen Sachverhalts, sondern als etwas Gesolltes, Erstrebtes, Rühmenswertes. Das „Recht", die „Ordnung" andrerseits wird die Kraft besitzen, sich als das wahrhaft Seiende zu behaupten, während das Unrecht als wesenloser Schein zerfließt.

In diesem Zusammenhang ist besonders die allbekannte Tatsache hervorzuheben, daß *ánṛta-* direkt die Rolle eines Gegensatzes von *satyá-* übernommen hat. Es scheint, daß dieser Vorgang, parallel mit dem Sichzusammenschließen von *ṛtá-* und *satyá-*, im Lauf der Vedazeit erkennbar fortschreitet. Im Ṛv. steht *ánṛta-* als Gegensatz von *satyá-*, soviel ich sehe, nur zweimal: in *satyānṛté* VII, 49, 3 und in VIII, 62, 12 *satyám íd vā́ u táṃ vayám índraṃ stavāma nā́nṛtam*[2] (dagegen X, 55, 6 *satyám it tán ná mógham*), während es als Gegensatz von *ṛtá-* viel häufiger ist (I, 105, 5; 139, 2; 152, 1. 3; II, 24, 7; VII, 60, 5; 65, 3; 66, 13; X, 87, 11; 124, 5), „unwahr" dagegen mehrfach mit Hilfe von *ásat-* ausgedrückt wird. Weiter

---

die *drúhaḥ* die *ánṛtā jánānām* heimsuchen (VII, 61, 5). Offenbar zutreffend stellt Geldner zu den angeführten Stellen aus dem Ṛv. selbst X, 34, 12, wo der reuige Spieler dem *senānī-* der Würfel seine Verehrung bringt: *tásmai kṛṇomi ná dhánā ruṇadhmi dáśāhám prā́cīs tád ṛtáṃ vadāmi.* Der Gestus mit den zehn Fingern ist der des Schwörens (s. Geldner Kommentar); der Spieler aber spricht als *ṛtám* vermutlich aus, daß er in der Verehrung jenes Dämon kein Geld zu sparen gedenkt.

1) Ist aus dem bei verschiedenen Gelegenheiten von Āpastamba (s. Konkordanz) vorgeschriebenen Spruch *ṛtāt satyam upaimi* zu folgern, daß unter den beiden Mächten *satyám* als die höhere erschien? Ich möchte auf den Spruch kein Gewicht legen; es liegt wohl nur Umformung des Wortlauts *anṛtāt satyam upaimi* (s. Konk.) vor.

2) Hier weise ich auch auf das Nebeneinanderstehen VII, 104, 8 von *ánṛtebhir vácobhiḥ* und *ásataḥ . . . vaktā́* hin.

finden wir, indem *ṛtaṃ satyam* sich zu einer Einheit zusammenschließt, als den Gegensatz *anṛtam*, unter Fehlen des wenig gebräuchlichen *asatyam*[1]): so Kāṭh. XXXVI, 5, p. 72, 16 f. = Maitr. Saṃh. I, 10, 11 p. 151, 3. Und weiter bleibt, unter Zurücktreten des immer mehr antiquierten *ṛtá-*, als stehend der im Ṛv. erst in der Bildung begriffene Gegensatz *satyá-*, *ánṛta-* übrig, doch, wenn ich mich nicht täusche, wenigstens in der älteren Zeit stets gebraucht mit dem Hineinspielen eines Werturteils, von Lob und Verwerfung. Man halte etwa folgende beide Brāhmaṇastellen einander gegenüber. Śatapatha Br. I, 1, 1, 4. 5 *amedhyo vai puruṣo yad anṛtaṃ vadati tena pūtir antarataḥ ... dvayaṃ vā idaṃ na tṛtīyam asti satyaṃ caivānṛtaṃ ca, satyam eva devā anṛtam manuṣyāḥ ... sa vai satyam eva vadet.* Andrerseits aber Kauṣ. Br. II, 8 (vom Darbringer des Agnihotra) *sa satyaṃ vadati, tasyāyaṃ vāṅmaya ātmā satyamayo bhavati, satyamayā u devāḥ ... sa yadi ha vā api tata ūrdhvaṃ mṛṣā vadati satyaṃ haivāsyoditaṃ bhavati.* Die erste Stelle spricht mit einem gewissen Pathos von der Unreinheit und Schwäche, die in der Unwahrheit (*anṛtam*) liegt[2]). Die zweite spricht rein konstatierend davon, daß durch eine gewisse sakrale Zauberwirkung unwahre Rede in wahre verwandelt wird: hier steht das *mṛṣā*, das auch in der nüchtern konstatierenden Kirchensprache des Buddhismus den stehenden Ausdruck für unwahre Rede (Pāli *musāvāda-*) abgegeben hat[3]). Nach alledem, meine ich, kann man sagen, daß im Gegensatzpaar *satya-* und *anṛta-* zwar *anṛta-*, verglichen mit seinem ursprünglichen Sinn, sich der Bedeutung „Unwahrheit" stark genähert hat, aber doch andrerseits auch in *satya-* das Moment des Rechten, Seinsollenden bemerkbar entschiedener hervortritt, als in der Vorstellung von *satya-* an sich liegt[4]). —

1) Dies im Ṛv. nur IV, 5, 5 (*asatyāḥ* neben *anṛtāḥ*, zu dessen Akzent man Knauer KZ. XXVII, 58 vergleiche).

2) In ähnlichem Ton etwa Śat. Br. II, 2, 2, 20.

3) In ähnlichem Ton das *mithuyā* der in Anm. 4 angeführten Stelle.

4) Auch in den oben erwähnten Stellen Kāṭh. XXXVI, 5 = Maitr. Saṃh. I, 10, 11 scheint sich zu zeigen, daß *anṛta-* immer noch etwas andres ist, als einfache Unwahrheit. Es handelt sich um die ehebrecherische Frau, die ein Geständnis ablegen soll, sowie darum, ob dies Geständnis wahr oder falsch ist. Da wird nun von der Handlungsweise der Frau gesagt: *anṛtam vā eṣā karoti*, von falschem Geständnis aber: *yan mithuyā pratibrūyāt.* Für den Fall, daß sie die Wahrheit gesteht: *anṛtam eva niravadāya ṛtaṃ satyam upaiti.* Es kann scheinen, daß sie *ṛtam upaiti* indem sie die Sünde (*anṛtam*) abtut, dagegen *satyam upaiti* indem sie nicht *mithuyā* sondern wahrhaft spricht. Daß solche Vorstellung wenigstens undeutlich vorgeschwebt hat, halte ich für denkbar, wenn auch die Gefahr, daß so allzu Bestimmtes in die Stelle hineingesehen wird, nicht zu leugnen ist.

Ich glaube kaum, daß das Awesta Anlaß gibt, das aus den vedischen Materialien gewonnene Resultat zu modifizieren. Die Vorstellung des *aša-* schließt Werte mannigfacher Art in sich. Die sind zu einem Gesamtbild vereinigt, dessen schwebender Lichtschein doch allzu unbestimmt ist, als daß man von dieser Grundlage aus zu Behauptungen etwa über die „Wahrheit" als Ausgangs- oder Kernpunkt von all dem sich berechtigt fühlen dürfte[1]). Dies allerdings liegt es nah geltend zu machen, daß der stehende Gegensatz von *aša-*, *ašavan-*, wie bekannt, *druj-*, *drəgvant-* ist: Worte, deren Bedeutung sich in „Trug, Lüge" vielleicht nicht vollständig erschöpft, aber doch davon ausgeht und dies als vorherrschendes Element enthält[2]). Auch im Ṛgveda erscheinen unter vielem andern mehrfach Worte der Familie von *druh-* in der Nähe der Ṛtavorstellung als etwas dem Ṛta Feindliches[3]): nichts begreiflicher als das. Daß aber jene Worte die stehenden Schlagworte für den Gegensatz des Aša geworden sind, beruht doch wohl auf speziell iranischer Entwicklung, zu welcher der in Iran aufkommende Dualismus den Antrieb gab. Daß man dort eben nach dem Ausdruck *druj-* griff, zeigt zweifellos, daß im zarathustrischen Ideal des Guten und Rechten der Zug der Wahrheit und Wahrhaftigkeit hervortrat. Aber diese Nuance scheint doch zu unbestimmt und allzu leicht aus einer geringen Weiterschiebung der Vorstellung erklärbar, als daß für die indoiranische Vorgeschichte oder für das vedische Ṛta erhebliches Gewicht darauf gelegt werden könnte.

Sehen wir zum Schluß auf die Etymologie des Worts, so kann man schwanken, ob es — wie ich für wahrscheinlich halte — zur indoeuropäischen Wurzel *ar-* „fügen, anpassen" (*áram*, ἀραρίσκω, ἀρετή u. s. w.; lat. *ars*, unser *Art*), oder zu Wzl. *er-* *or-* „bewegen, sich bewegen" gehört. Mag nun das Wort von der Vorstellung des „Gefügten" oder der „Bewegung" her sich entwickelt haben, der Weg von da bis zu „Wahrheit" scheint mir nicht leicht und

1) Wenn Plutarch ἀλήθεια gibt, so darf eine solche Übersetzung des kaum Übersetzbaren doch nur als approximativ beurteilt werden und besitzt für die uns beschäftigende Frage keine größere Autorität, als wenn etwa Megasthenes die Brahmanenkaste als ein γένος von φιλόσοφοι erklärt. Vollends habe ich Bedenken dagegen, Äußerungen wie die bekannten des Herodot über das Gewicht, das die Perser auf Wahrhaftigkeit legten, für eine genauere Deutung des zarathustrischen Ašabegriffs zu verwerten.

2) Die ṛgvedischen Materialien für den Kontrast von *druh-* und *satya-* gibt Bergaigne III, 180 A. 3. Auch die Inschrift von Bahistān (4, 7) stellt *hašiyam* und *duruxtam* gegenüber. Vgl. auch Yt. 19, 33.

3) Man vergleiche etwa I, 23, 22; 122, 9; 133, 1; II, 23, 17; 35, 6; IV, 23, 7 (neben 8 ff.); VII, 61, 5; X, 61, 14; auch Av. II, 10, 8.

ohne die Annahme mancher Zwischenstation schwer denkbar. „Ordnung“ dagegen als ein „Gefügtes“ ist ohne weiteres verständlich. —

Die Ṛtavorstellung mit ihrer aus indoiranischer Vorzeit stammenden altertümlichen Plastik hat schon in der jüngeren Vedaperiode viel von dem Leben, das ihr noch im Ṛgvêda beiwohnt, eingebüßt. Das Ṛta ist da nicht viel mehr geblieben, als ein volltönendes Schlagwort, das sich stehend mit Satya verbindet oder mit dem man etwa irgend ein Wesen als „Erstgebornen des Ṛta“ benennt; aus der wirklichen Gedankenbewegung ist das Ṛta im Ganzen verschwunden. Es wurde, scheint es, verdrängt durch den Glauben an alle die Zauberwesenheiten, in denen die Theologen der Brāhmaṇas die regierenden Mächte des Weltlaufs sahen, weiter insonderheit in ethisch-rechtlicher Beziehung durch die modernere Vorstellung des Dharma, in metaphysischer durch die beiden Potenzen, die aus dem wirren Weltbild der Brāhmaṇas als die höchsten aufstiegen: das Brahman und das Karman.

---

2. *dhâman-*.

Vielleicht noch bunter als das Bild von *ṛtá-* stellt sich das von *dhâman-* in den meisten Wörterbüchern dar. Ich hebe aus Geldners Glossar nur einen Teil der Bedeutungen hervor: göttliche Macht, Gebot, Schöpfung, Gebiet, erhabene Nähe oder Gegenwart der Götter, göttliche Person, Art, Form, Phase, Stand der Sonne, Stunde, Zeit. Ältere Lexikographen teilen auch der Bedeutung „Sitz, Wohnstätte“ eine bedeutende Rolle zu. Bei einem etymologisch so durchsichtigen Wort ist von vornherein wahrscheinlich, daß eine Grundvorstellung erkennbar sein wird. Von der werden sich je nach Umgebung und Zusammenhang verschiedene Seiten hervorkehren. Sollten wir da, in Ermangelung eines eben denselben Vorstellungskreis deckenden Ausdrucks unsrer Sprache, verschiedene Worte zu brauchen genötigt sein, ist doch jedes von ihnen zu verstehen als von jener Grundvorstellung durchdrungen, von ihr her sein Licht empfangend. Möglich, daß im Lauf der Zeit in der Physiognomie der Grundvorstellung einzelne Züge verblassen, andre ausschließlicher — vielleicht zugleich in einer gewissen Erstarrung — hervortreten. Das müssen wir zu ermitteln suchen: wobei — wie ich hier nach früheren Darlegungen nicht von neuem begründe — es vergebliches Bemühen wäre uns von den indischen Kommentatoren beraten zu lassen. Nur die Texte selbst können uns ihren Sinn enthüllen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung hat hier wie an so vielen Stellen der Forscher bezeichnet, der gegen die Tendenz, nach Belieben die Bedeutungen der vedischen Worte zu zersplittern, die Reaktion eingeleitet hat: Bergaigne[1]). Ich möchte meinerseits folgende Formulierung an die Spitze stellen. *dádhāti* (bz. *dhatté*) bedeutet: ein Objekt, sei es sichtbar und greifbar oder nicht, „setzen" — d. h. (selten) es als etwas Seiendes hinstellen, meist speziell: es an einen Ort, in eine Lage versetzen, oder es einem Zweck, einem Besitzer beilegen (dasselbe im Medium mit Rückbeziehung auf das Subjekt: das Objekt diesem gehörig, der Zweck in diesem liegend u. dgl.). Daß die Zugehörigkeit von *dhāman-* zum Verb stets lebendig gefühlt wurde, bedarf keines Beweises. Im Kompositum *dhāmadhā-* (IX, 86, 28), in Wendungen wie *priyā́ dhā́ma yuvā́dhita* VI, 67, 9, *priyā́ dhā́māny amṛ́tā dádhānāḥ* III, 55, 10 etc. ist das Bewußtsein davon sichtbar[2]). So ist *dhā́man-* die „Setzung", den eben angegebenen Bedeutungen des „Setzens" entsprechend (Bergaigne: „poser, instituer" und „institution"). Und zwar handelt es sich nicht sowohl um den Akt des Setzens, als um den dadurch geschaffenen Zustand, oder um das dadurch betroffene Objekt eben sofern es dadurch betroffen ist, eben sofern es den entsprechenden Zustand verkörpert. Da kann nun eine materielle Wesenheit bz. die ihr zugewiesene Stellung oder Funktion in Rede stehen: z. B. das *ghṛtám* als *dhā́ma* des Agni (II, 3, 11; weiteres über den Sinn dieses Ausdrucks s. unten); hoch leuchtet das *dhā́ma* des Mitra-Varuṇa (X, 65, 5): die Sonne oder überhaupt das Licht, die Lichtwelt, die sie an ihre Stelle gesetzt haben[3]). Es können aber auch Verhältnisse oder Ordnungen gemeint sein, die auf dem Gebiet des menschlichen Handelns, des sittlichen Lebens, des Opfers gesetzt sind. Wenn Yama die Versucherin Yamī auf

1) Religion védique III, 210 f.

2) Oder *dhā́man-* steht auch in ähnlicher Verbindung mit *vi-dhā-* „disponere", welches die Vorstellung von *dhā-* nach bestimmter Seite schärfer nuanciert: s. I, 164, 15; IV, 55, 2; vgl. X, 82, 3; 138, 6. — Ein weiteres Verb, das gern *dh°* zum Objekt hat, ist *mā-*, s. Bergaigne III, 222.

3) Natürlich kann es sich auch um eine nichtmaterielle Naturordnung handeln: so die Tageszeiten (MS. IV, 11, vgl. Geldner, Ved. Stud. III, 113). Daß das Jahr, wenn ich nicht irre, nicht als *dh°* bezeichnet wird, scheint Zufall. Nach VII, 66, 11; X, 138, 6 wäre es unzweifelhaft statthaft. Wenn nun aber der Ausdruck *dhā́man-* „das Gesetzte" gelegentlich in bestimmtem Zusammenhang so gebraucht wird, daß dabei an die Tageszeiten gedacht ist, scheint es mir unrichtig, darum „Stand der Sonne, Stunde, Zeit" geradezu als Bedeutung des Worts *dh°* aufzuführen (Geldner Gloss.; über X, 189, 3 verweise ich auf meine Note zu dem Hymnus).

das *bṛhán Mitrásya Váruṇasya dhā́ma* (X, 10, 6) hinweist, ist natürlich das Sittengesetz gemeint. Wenn von Soma gesagt wird *nṛbhí stávāno ánu dhā́ma pū́rvam* (IX, 97, 5), ist an die Satzung des Opfers, das *yajñásya dhā́ma* (genauer das *stómasya dhā́ma*, s. unten S. 183 Anm. 2) gedacht. Man sieht, wie ein Teil der Vorstellungssphäre von *dh°* mit der von *ṛtá-* zusammenfällt [1]). Und wie bei *ṛtá-* gilt auch hier, was so begreiflich ist: daß die Betrachtung physischer, ethischer, kultischer Ordnungen für die vedischen Denker nicht so zu sagen auf verschiedenen Blättern steht, sondern zu ungeteilter Einheit zusammengehört.

Ich gebe für die bisher besprochenen Seiten der *dhā́man*-Vorstellung hier keine weiteren Belege, die sich im folgenden von selbst einstellen werden. Vielmehr wende ich mich sogleich zu der Tatsache, daß *dhā́man-* besonders gern mit einem Genetiv verbunden wird [2]).

Hier ist natürlich der nächstliegende und häufigste Fall, daß dieser Genetiv den Setzer des *dhā́man-* ausdrückt. Ein beliebter solcher Genetiv ist *Váruṇasya* (*Mitrásya Váruṇasya*). Daß gern vom *dhā́man-* des V. die Rede ist, empfängt seine Erklärung etwa aus V, 85, 2 *hṛtsú krátuṃ Váruṇo apsv àgním diví sū́ryam a d a d h ā t sómam ádrau.* Varuṇas *dhā́man-* als „Sitz“, „Wohnstätte“ zu verstehen finde ich keinen Grund. Wenn Graßmann so u. a. I, 123, 8 *dīrghám sacante Váruṇasya dhā́ma* erklärt, sei dem gegenüber erinnert an IV, 42, 1 *krátuṃ sacante Váruṇasya devā́ḥ*, I, 60, 2 *asyá* (scil. *Agnéḥ*) *śā́sur ubháyāsaḥ sacante* u. dgl. mehr (vgl. zu *sac-* mit Obj. *dhā́ma* auch Bergaigne III, 222).

Unter den sehr zahlreichen Beispielen der Verbindung von *dhā́man-* mit einem so zu verstehenden Genetiv hebe ich noch hervor

---

1) Über *ṛtásya dhā́man-*, *dádhann ṛtám* u. dgl. s. weiterhin. Die Geltung für konkrete Gegenstände, die *dhā́man-* haben kann, kommt *ṛtá-* nicht zu. Auch sonst sind die beiden Worte nicht vollkommen vertauschbar, was teils auf dem Unterschied der Suffixe *-ta-* und *-man-*, teils darauf beruht, daß *dhā́man-* lebendig als Ableitung von *dhā-* und an die Vorstellung von *dhā-* anschließend empfunden wurde, während *ṛtá-*, wie es scheint, für das vedische Sprachbewußtsein aus etymologischem Zusammenhang annähernd ausgeschieden zur Bezeichnung einer auf sich selbst stehenden mythisch-mystischen Wesenheit erstarrt war. — Die Abhängigkeit des *dhā́ma* von *ánu* IX, 97, 5, auch III, 7, 6 und IX, 114, 1, läßt die Nuance der Vorschrift, nach der man sich richtet, hervortreten; vgl. *ánu dhárma*, *ánu vratám* und die oben S. 174 besprochenen Verbindungen von *ṛtá-* mit *ánu*. Im selben Zusammenhang ist auch die häufige Abhängigkeit des *dh°* von *mi-*, *pramí-* „verletzen“ hervorzuheben (Bergaigne III, 221).

2) Oder in irgendwelcher Form tritt ein Äquivalent eines solchen Gen. ein (*dhā́ma yuvā́dhitā*, s. S. 181, *mā́rutasya dhā́mnaḥ* I, 87, 6).

X, 81, 5 *yā́ te dhā́māni paramā́ṇi yā́vamā́ yā́ madhyamā́ Viśvakarmann utémā́*[1]): von Viśvakarman ist in der Nachbarschaft dieser Stelle gesagt, daß er die Erde hervorgebracht, den Himmel enthüllt hat, daß er *adhyā́tiṣṭhad bhúvanāni dhā́rayan*, daß er *vidhātā́* ist, daß er *dhā́māni véda bhúvanāni víśvā* (82, 3). Ähnlich von Indra: er hat die Finsternis *sū́ryeṇa vayúnavat* gemacht, woran sich der Satz schließt *kadā́ te mártā amṛ́tasya dhā́méyakṣanto ná minanti svadhāvaḥ* (VI, 21, 3) — also *dhā́ma* offenbar von der durch Indra begründeten Naturordnung.

Es folgt ein weiterer Fall: der Gen. bei *dhā́man-* bezieht sich nicht auf den Setzer, sondern als Gen. obj. auf das Gesetzte, oder — was davon nicht weit abliegt — auf das Substrat, an dem das Setzen einer Ordnung u. dgl. verwirklicht worden ist.

So wird mehrfach von *ṛtásya dhā́ma* gesprochen (I, 43, 9 etc.; verkörpertes *ṛtasya dhāma* ist die Morgenröte Kāṭh. XXXIX, 10 p. 127, 5). Die Vorstellung ist doch wohl die, daß da das Ṛta nicht etwas andres gesetzt hat, sondern selbst gesetzt worden ist; vgl. *dádhānā ṛtám* I, 71, 3; *yád adyá sūrya udyati priyakṣatrā ṛtáṃ dadhá* VIII, 27, 19. Kein Zweifel, daß das entsprechend auch gleichfalls mehrfach belegte *yajñásya dhā́ma* zu verstehen ist[2]); X, 67, 2 werden die Schöpfer dieses *dh°* ausdrücklich genannt: dort sind es die Aṅgiras. Dieselbe Rolle spielt der Gen. offenbar in *pṛthivyā́ḥ saptá dhā́mabhiḥ* I, 22, 16, u. s. w.[3]).

Nun entstehen bei manchen Ausdrücken mit einem Gen. neben *dhā́man-* (oder bei Ausdrücken, die solcher Verbindung gleichstehen) Zweifel, in denen sich eine Hauptschwierigkeit der exegetischen

1) Hier das mehrfach wiederkehrende Motiv, daß die Vielfältigkeit der *dhā́man-* hervorgehoben wird; vgl. X, 97, 1. 2 und oft.

2) Dem steht auch *stomasya dhāman* Kāṭh. XXXIX, 3 p. 122, 4. 6. 8 nah. Von *yajñásya dh°* liegt *yajñásya mā́trām* X, 71, 11 nicht weit ab. Ich erinnere an die Verbindung von *dhā́man-* mit *mā-*, S. 181 Anm. 2.

3) In diesen Zusammenhang gehört vielleicht auch *ánu svá́ṃ dhā́ma* III, 7, 6, entsprechend der Ordnung, die in ihm verkörpert oder ihm gesetzt ist, obwohl wahrscheinlicher sein dürfte: entsprechend der von ihm gesetzten Ordnung oder der Ordnung, die er sich gesetzt hat; wohl mit Recht vergleicht Bergaigne III, 210 A. 1 *ánu svadhā́m* (zur Verbindung von *dhā́man-* mit *svá-* vgl. auch VII, 36, 5). — Indem das *dhā́man-* eines Wesens die ihm gesetzte Ordnung sein kann, erklärt sich das Nahestehen von *dhā́man-* und *nā́man-*, *jániman-*, das derselbe a. a. O. hervorhebt. Freilich schließe ich mich ihm nicht in allen Einzelheiten an. So darf man, wenn VII, 60, 3 *dhā́māni* und *jánimāni* parallel zu stehen scheint, nicht übersehen, daß von den *dhā́māni* der Weltordner Mitra-Varuṇa, dagegen von den *jánimāni* der Kreaturen die Rede ist. Ein andres Wort, das mit *dhā́man-* in dem hier besprochenen Sinn sich vergleichen läßt, ist *rūpá-*, vgl. das Nebeneinanderstehen von *dhā́masū́ḥ* und *rūpaiḥ* I, 164, 15 (s. ferner unten S. 186).

Behandlung von *dhā́man-* darstellt: sind die durch jenen Gen. bezeichneten Wesen als das *dhā́man-* setzend oder als selbst gesetzt bz. die Setzung in sich tragend aufzufassen? Es scheint, daß, wo solcher Zweifel überhaupt auftauchen kann, auf eine unbedingt sichere Entscheidung keine große Hoffnung ist[1]. Um so weniger, als ja einerseits Schwankungen in der durch unsre Schemata leicht allzu fest umschriebenen Vorstellung der Alten selbst möglich sind, andrerseits die beiden Auffassungen für sie verschmelzen konnten: ein Wesen ließ sich denken als in sich selbst ein *dhā́man-* hervorbringend und so zugleich Subjekt und Objekt dieses Ordnens darstellend. Im Ganzen glaube ich doch, daß die Wahrscheinlichkeit für den offenbar häufigeren Fall des Gen. subjectivus überwiegt.

Ich veranschauliche das durch einige Bemerkungen über die oft erwähnten *dhā́man-* des Soma. Geldner (Gloss. unter *dhā́man-*) bemerkt: „Die Formen des Soma sind seine verschiedenen Phasen, in denen er stets Soma bleibt“: dazu u. a. I, 91, 4. 19, während I, 91, 3 an andrer Stelle, unter der etwas vielumfassenden Rubrik „numen, göttliche Macht ... göttliches Werk, Schöpfung“ eingeordnet wird. Wie stellen wir uns zu den betreffenden Materialien?

Soma ist *dhāmadhā́ḥ*, ja der *prathamó dhāmadhā́ḥ* (IX, 86, 28). Schon das scheint mir dem Verständnis der auf sein *dhā́man-* bezüglichen Stellen mit Wahrscheinlichkeit die Richtung anzuzeigen. Der Vers selbst erläutert die Vorstellung: aus Somas göttlichem *r̥tás-* stammen die Geschöpfe; er herrscht *víśvasya bhúvanasya*; das All steht in seinem Willen. Eine erhebliche Anzahl vedischer Äußerungen kann zur Vervollständigung oder Ausmalung dienen: Soma läßt die Sonne aufgehen und leuchten, läßt die Morgenröte scheinen, gewährt seinen Verehrern Licht, hat Himmel und Erde gemacht oder festgestellt u. dgl. mehr (Macdonell, Ved. Mythology 109 f.). Gern ist von seinem *vratá-* die Rede. Von ihm heißt es *dádhati gárbham Áditer upástha ā́* IX, 74, 5; *dádhati putráḥ pitrór apīcyàṃ nā́ma tr̥tī́yam ádhi rocané diváḥ* IX, 75, 2. Daß freilich die Ergebnisse seines „Setzens“ von ihm selbst angeeignet und genossen werden, ist damit selbstverständlich vereinbar und scheint in *víśvā dádhāna* (Medium!) *ójasā* IX, 65, 10 zu liegen.

Einige Stellen, die m. E. die Vorstellung von Soma als dem Setzer der *dhā́man-* vielmehr als dem selbst nach diesen *dhā́man-*

---

1) So weiß ich beispielsweise nicht festzustellen, ob *mā́rutasya dhā́mnaḥ* I, 87, 6 (vgl. dazu Geldner, Ved. Stud. III, 150) auf die von den Maruts oder auf die im Wesen der Maruts gesetzte Ordnung geht. Vielleicht deutet V, 48, 1; X, 76, 8 mehr auf das Letztere, doch das ist unsicher.

sich Ordnenden verstärken, sind die folgenden. Zu ihm wird gesagt: *tábhyām víśvasya rājasi yé pavamāna dhâmani pratīcī soma tasthátuḥ* IX, 66, 2. Vermutlich handelt es sich um die beiden Welten, die X, 31, 7 *saṃtasthānê* heißen, von denen III, 6, 10 gesagt wird *prācī ... tasthatuḥ*; auch IV, 56, 2 und wohl III, 54, 7 bezieht sich *tasthatuḥ* auf sie, I, 95, 5 wohl *pratīcī* (anderwärts mehrfach *samīcīné, samīcī*). Ist das richtig, so ist in IX, 66, 2 offenbar nicht von zwei Formen des Soma, sondern von zwei von ihm, dem *dhāmadhāḥ*, gesetzten Gebilden die Rede. Im selben Tṛca folgt dann alsbald (Vers 3): *pári dhâmāni yâni te tvám somāsi viśvátaḥ*; wir werden *dhâmāni* ähnlich auffassen wie vorher *dhâmanī*: es ist doch wahrscheinlicher, daß Soma die von ihm begründeten Schöpfungen, als daß er seine eignen Formen rings umgibt. So heißt es auch, daß seine *ketávaḥ* um alle *dhâman-* herum gehen (*pári yanti*) IX, 86, 5 (vgl. Vers 6; 70, 3; in Vers 5 wird dann gesagt *pátir víśvasya bhúvanasya rājasi*: das *viśvam bhúvanam* ist schwerlich von den *viśvā dhâmāni* sehr verschieden; vgl. IX, 94, 2). Einige Wesenheiten, um die ein Gott „herum ist", sind die *carṣaṇáyaḥ, kṣitáyaḥ* (I, 32, 15; III, 3, 9), die *urvī* oder *ródasī* (VI, 67, 5; X, 88, 14), das *antárikṣam*, die *rájāṃsi* und *rocanā* (IV, 53, 5). Man sieht, wie die Vorstellung, daß Soma die von ihm gesetzten *dhâman-* umgibt, in geläufiger Bahn verläuft. Ähnlich dem eben erwähnten Somavers IX, 86, 5 ist die Äußerung über Agni X, 122, 3 *saptá dhâmāni pariyánn ámartyaḥ*: auch da handelt es sich wohl nicht um sieben Formen des Gottes selbst, sondern um sieben von ihm gesetzte und beherrschte *dhâmāni*, bei denen wir an die sieben *dh.* des Opfers denken mögen (*yajñásya saptá dhâmabhiḥ* IX, 102, 2; vgl. IV, 7, 5 von Agni *yájiṣṭhaṃ saptá dhâmabhiḥ*) bz. vielleicht an die *saptá hótrāḥ* (X, 17, 11; Agni ist ja *saptáhotā* III, 29, 14). Mit den erwähnten Stellen, an denen Soma um die *dhâmāni* herumseiend, herumgehend erscheint, gehört wohl auch IX, 102, 1 zusammen *víśvā pári priyā bhuvat*. Die stehende Verbindung von *priyá-* mit *dhâman-* wird weiterhin besprochen werden. Sie legt hier den Gedanken an *priyā dhâmāni* nah. Die Wahrscheinlichkeit, daß es sich um Somas Hervorbringungen, nicht die Formen seines eignen Daseins handelt, wird sich durch das über jene Wortverbindung Beizubringende steigern. Weiter ist in diesem Zusammenhang IX, 28, 5 zu beachten: *eṣá sūryam arocayat pávamāno vicarṣaṇiḥ, víśvā dhâmāni viśvavít*, welcher Wortlaut wahrscheinlich macht, daß zu Somas *víśvā dhâmāni* die von ihm mit Glanz ausgestattete Sonne gehört.

In entgegengesetzter Richtung läßt sich nun freilich, als auf

Somas Formen deutend, die von Geldner (Gloss.) hervorgehobene Vergleichung von IX, 28, 2 *víśvā dhā́many āviśán* mit 25, 4 *víśvā rūpā́ny āviśán* geltend machen[1]). Ich glaube nicht, daß sich dem unbedingter Widerspruch entgegenstellen läßt; Schwankungen der Vorstellung sind, wie schon bemerkt, nicht ausgeschlossen. Für überwiegend wahrscheinlich halte ich doch nicht, daß wir hier solche Schwankung vor uns haben. Es ist im Ṛv. häufig genug, daß verschiedene Stellen, im übrigen identisch, doch in einem einzelnen Element auseinandergehen oder wenigstens verschieden nuanciert sind. Das Verb *ā-viś-* verbindet sich leicht genug auch mit Objekten, die zu dem hier befürworteten Sinn von *dhā́man-* stimmen; vgl. etwa IX, 65, 2, auch 20, 5, ferner III, 32, 10; X, 125, 6; IV, 23, 9. Überdies folgt auf die in Rede stehende Äußerung von IX, 28, 2 im 5. Vers desselben kurzen Liedes jenes *víśvā dhā́māni*, mit dem wir uns eben vorher beschäftigt haben, und das auf Formen Somas sich nicht zu beziehen scheint.

Unsre Bemerkungen über Somas *dhā́māni* gingen von I, 91, 3. 4. 19 aus. Wir werden nunmehr zunächst v. 4 *yā́ te dhā́māni diví yā́ pṛthivyā́m* etc. und danach wohl auch v. 19 *yā́ te dhā́māni haviṣā́ yájanti* auf die durch das Universum hin von Soma gesetzten Ordnungen und Schöpfungen beziehen[2]). Und ich finde keinen Grund, nicht ebenso auch v. 3 zu verstehen *rā́jño nú te Váruṇasya vratā́ni bṛhád gabhīrám táva Soma dhā́ma*: zuerst ist von Somas Geboten die Rede, die mit den im Weltall maßgebenden Geboten Varuṇas identifiziert werden; dann wird ähnlich seine Ordnung oder Schöpfung (hier singularisch, die Gesamtheit ihrer einzelnen Elemente umschließend) gefeiert[3]). —

Es entsteht weiter die Frage, ob im Ṛgveda das *dhā́man* eines Wesens neben den bisher besprochenen Bedeutungen auch als die,

1) Womit wir zu dem oben S. 183 Anm. 3 berührten Verhältnis von *dhā́man-* und *rūpa-* zurückgeführt würden. — Übrigens steht nicht unbedingt fest, daß die *rūpā́ṇi* Formen des Soma sind. Es könnte auch zu verstehen sein: in alle Gestalten (mannigfacher Wesen) eingehend.

2) Man bemerke, daß derselbe Verseingang *yā́ te dhā́māni* auch X, 81, 5 von Viśvakarmans Schöpfungen steht (oben S. 183), VIII, 21, 4 von denen Indras. Von allen diesen Stellen hat er sich in die dem weißen Yajurveda eigne Gestalt (etwas anders in den andern Yajurveden) des Verses hineingezogen, dessen ursprüngliche Fassung Ṛv. I, 154, 6 vorliegt.

3) Man vergleiche den Satz mit X, 10, 6 *bṛhán Mitrásya Váruṇasya dhā́ma*. Man wird evident finden, daß hier das *bṛhád dhā́ma* des Soma, unmittelbar neben der Erwähnung der *Váruṇasya vratā́ni*, ebenso zu verstehen ist wie dort das der beiden Ādityas. Für die Gleichwertigkeit von *dhā°* und *vratá-* gerade bei den Ādityas ist bezeichnend Śat. Br. IV, 3, 5, 20.

etwa von einem Weltordner, für jenes (als seine Nahrung, sein Anteil u. dgl.) gesetzte Wesenheit zu verstehen sein kann. In den jüngeren vedischen Texten scheint mir diese Auffassung nicht selten gefordert. Es empfiehlt sich, sie zuvörderst dort zu betrachten. Diese Untersuchung aber verläuft in die über die stehende Verbindung von *dhā́man-* mit dem Beiwort *priyá-*.

Schon im Ṛgveda ist diese Verbindung häufig. Mehrfach deutlichermaßen in dem Sinn, daß die Ordnung, die ein Gott gesetzt hat, diesem lieb ist, z. B. III, 55, 10; VI, 67, 9; VII, 87, 2. Die Verbindung mit *priyá-* nimmt dann völlige Festigkeit an, so daß sie in den Brāhmaṇas, irre ich nicht, den weitaus größten Teil der Materialien von *dhā́man-* beherrscht. Nunmehr aber scheint die Vorstellung, daß das *dhā́ma* seinem Setzer lieb ist, zurückzutreten. Dafür, was jetzt in dem Ausdruck zu liegen pflegt, ist bezeichnend TB. II, 3, 2, 5 *barhiṣā́ prátīyād gā́ṃ vā́śvaṃ vā. etád vaí paśūnā́ṃ priyáṃ dhā́ma. priyéṇaivaínaṃ dhā́mnā prátyeti.* Gewiß ist nicht gemeint, daß die Tiere das Gras des Barhis selbst als *dhā́ma* gesetzt haben. Sondern eine weltordnende Macht hat es so gesetzt, daß es für jene bestimmt, jenen lieb ist[1]. Ähnlich deutlich ist auch Śat. Br. IX, 1, 1, 22 *etad dhāsya pratijñātatamaṃ dhāma yathā priyo vā putro hṛdayaṃ vā.* Im einzelnen Fall ist denkbar, daß das Subjekt des Liebens zugleich der Setzer des *dhā́man-* oder das Wesen ist, in welchem dies gesetzt ist[2]. Notwendig ist doch dieses Verhältnis nicht, vielmehr genügt für die Vorstellung des *pr. dh.*, daß es für das betreffende Subjekt als etwas von Natur ihm besonders Angenehmes gesetzt ist.

Es ließe sich eine lange Liste solcher „lieber *dhā́man-*" von Göttern und sonstigen Wesen zusammenstellen. Ich gebe nur wenige Beispiele. Dem Agni gehört in dieser Weise das Ājya oder Ghṛta (Ts. V, 1, 9, 5; 3, 10, 3 und sonst recht oft[3]) oder die *āhuta-*

1) Man bemerke, daß von *priyáṃ dhā́ma* in diesem Sinn mit andrer Form der Verbindung der Elemente *pri-* und *dhā-*, *práyo hitám* (mehrfach im Ṛv.) nicht weit abliegt.

2) Der letztere Fall scheint mir Ait. Br. III, 8, 7 f., Śat. Br. III, 4, 2, 5 vorzuliegen, wo *priyeṇa dhāmnā, priyāṇi dhāmāni* neben *priyatame tanvau, juṣṭās tanūḥ* steht (vgl. auch Kāṭh. VII, 14, p. 78, 1; betreffs der Beziehung des *pr. dh.* zu *juṣ-* s. daselbst IV, 16, p. 41, 5). Über *tanū* vgl. meine Rel. d. Veda 479.

3) VS. II, 6 wird der Reihe nach zu den drei Opferlöffeln Juhū, Upabhṛt, Dhruvā gesagt: *sīdá priyéṇa dhā́mnā priyáṃ sáda ā́sīda.* Das *priyaṃ sadaḥ* ist Prastara, Barhis (Hillebrandt NVO. 68). *priyeṇa dhāmnā* (Hillebr.: „mit lieber Wohnung") wird vom Komm. erklärt *devavallabhenājyena saha.* Im Hinblick einerseits auf die hier mitgeteilten Materialien und die unten (S. 190) dazugefügten des Ṛgveda, andrerseits auf den von Hill. a. a. O. 62 beschriebenen, dem

yaḥ (Śat. Br. II, 3, 4, 24), oder Vaiśvānara (der Name? Agnis so gestaltete Wesenheit? — Pañc. Br. XIV, 2, 3), oder das Vieh (Kāṭh. VII, 6, p. 67, 21). Den Aśvin das *madhu nāma brāhmaṇam* und wohl das *madhu* überhaupt (Śat. Br. XIV, 1, 4, 13). Indra und Agni die *vāc-* (Ait. Br. VI, 7, 10). Dem Himmel, aber auch dem Vieh die *ūṣāḥ* (Salzerde; Kāṭh. XX, 1 p. 18, 13; VIII, 2 p. 84, 8). Prajāpati die Erde (Śat. Br. XIV, 1, 2, 11). Dem Bṛhat, dem Rathanthara, den Ādityas, den Viśve devāḥ „wer (das und das) weiß" (Av. XV, 2, 1), und so fort. Besonders hebe ich hervor Śat. Br. III, 9, 4, 20: *yatra vā eṣo* (der Soma) *'gre devānāṃ havir babhūva tad dhemā diśo 'bhidadhyāv ābhir digbhir mithunena priyeṇa dhāmnā saṃspṛśeyeti* (vgl. II, 1, 1, 5; XIV, 1, 2, 11). Nach allem hier Besprochenen bedeutet da *priya- dhāman-* nicht „Freundschaft", wie Geldner (Gloss.) annimmt. Sondern Soma begehrt, in den (sexuell gedachten) Genuß der *diśaḥ* als einer ihm zustehenden Lieblingswesenheit einzutreten[1]).

Mit einem solchen *priyáṃ dhāma* kann sich natürlich, wie z. B. schon die zuletzt besprochene Stelle zeigt, mancherlei ereignen. Agni und Soma legen ihr *priyaṃ dhāma* ab, und die Götter suchen es, Kāṭh. XXIV, 7, p. 97, 23 ff. Der Verehrer gibt dem Gott dessen *priyaṃ dhāma*, das. VI, 2, p. 51, 7. Er geht vorwärts das *priyaṃ dhāma* der Götter, nämlich das Wasser, voran führend, das. XXXI, 3, p. 4, 2. Das Wichtigste aber für den Verehrer ist natürlich, welche Erfolge für ihn selbst mit solchem *priyaṃ dhāma* verknüpft sind. Hier steht nun die Vorstellung im Vordergrund, daß er zu diesem

---

in Rede stehenden kurz vorangehenden Ritus der Füllung der drei Löffel mit Opferbutter halte ich das für richtig. Dazu stimmt auch, daß in oben jenen Sprüchen jeder der drei Löffel als *ghṛtácī* bezeichnet wird.

1) Betreffen diesen Typus des *priyam dhāma* auch die Opferformeln, in denen es heißt, daß Agni den *priyā dhāmāni* des und des Gottes Verehrung gebracht hat oder bringen soll (*ayāṭ, yakṣat*), oder daß das Opfer dorthin entsandt wird, wo die *priyā dhāmāni* des und des Gottes etc. sind (vgl. Hillebrandt, NVO. 118; Schwab Tieropfer 146)? Auch die den *vanaspati* betreffende Formel Vs. XXI, 46 ist hier zu nennen. Ich halte für wahrscheinlich, daß solches *ayāṭ somasya priyā dhāmāni* nicht von dem an Soma gerichteten *yā te dhāmāni haviṣā yájanti* I, 91, 19 (oben S. 186) zu trennen ist, so daß es sich in der Tat um Verehrung der Schöpfungen oder Satzungen der betreffenden Wesenheiten handelt: wobei allerdings Hinüberspielen in andre Bedeutungen des Ausdrucks schwerlich ausgeschlossen zu sein braucht. — In der erwähnten Formel Vs. XXI, 46 greift nun der noch nicht völlig aufgeklärte Wechsel von *dhāman-* und *pāthas-* ein, über den ich ZDMG. LIV, 602 f. gesprochen habe. Dem dort Gesagten füge ich hinzu, daß schon der Ṛv. den Zusammenhang beider Worte in III, 55, 10 erkennen läßt, denen beiden auch schon er übereinstimmend gern das Beiwort *priyá-* gibt.

„hingelangt“; überaus häufig finden sich da Ausdrücke wie *upagacchati*, *upajagāma*, *upehi* u. dgl. (oder: seine *āśiṣaḥ* haben sich dort hingestellt, Av. IV, 25, 7[1]); oder: die Gottheit setzt ihn dorthin, das. XII, 1, 52)[2]). Statt des „Hingelangens“ finden sich aber auch andre Wendungen, wie *priyaṃ dhāmopāpnoti* Kāṭh. VIII, 2 p. 84, 9; *priyaṃ dhāmāvarunddhe* Ts. V, 2, 3, 4, Kāṭh. XIX, 11 p. 13, 3 etc.; *priyaṃ dhāma rādhnoti* Ms. III, 2, 2 p. 16, 10; schließlich auch *priyáṃ dhā́ma bhavati* Av. XV, 2, 1.

Daß das *priyaṃ dhāma* der Stellen, die *upagacchati* und Ähnliches enthalten, wegen dieser Verba als eine Lokalität, etwa als die Heimstätte des Gottes zu verstehen sei, wird man im Hinblick auf die früheren Ausführungen über *priyaṃ dhāma* und auch auf die hier zuletzt beigebrachten neben dem *upagacchati* etc. stehenden Varianten ablehnen. Auch wenn beispielsweise Śat. Br. XIV, 1, 4, 13 vom *madhu nāma brāhmaṇam* als dem *priyaṃ dhāma* der Aśvin die Rede ist und dann dem Verehrer verheißen wird zu diesem *pr. dh.* hinzugelangen (*upagacchati*)[3]), ist doch die Deutung „Wohnstätte“ nur gezwungen denkbar[4]).

Die Wirkung nun, die vom *priyaṃ dhāma* des Gottes her dem Verehrer, der jenes zu erreichen gewußt hat, zufließt, wird u. a. Śat. Br. X, 1, 3, 11 beschrieben: „was sein (des Agni) *priyaṃ dhāma* ist, dadurch erlangt er (der Verehrer) das von ihm, was nur immer von ihm (noch) unerlangt ist“. Der Gott ist auf den Menschen, der sich mit seinem *priyaṃ dhāma* zu schaffen macht, nicht etwa eifersüchtig — es handelt sich ja auch eben um einen Menschen, der die Priesterkunst versteht, den Gott von der richtigen Seite zu nehmen —, sondern ein solcher Mensch hat die Handhabe erfaßt, durch des Gottes Hilfe seine Wünsche zu erlangen. Der Gott tut einem solchen kein Leid (Śat. Br. IX, 1, 1, 22); vielmehr gewährt er ihm, was er begehrt (Ait. Ār. II, 2, 3; vgl. Śat. Br. II, 2, 3, 4; Kauṣ. Up. III, 1; Taitt. Ār. II, 7).

---

1) Oder ist die Konstruktion mit Whitney aufzufassen: the best blessings have come unto us in the domain of the two gods?

2) Aus dem Ṛv. kann als der Vorstellung des Hingelangens zum *dhāma* wenigstens ähnlich IX, 114, 1 angeführt werden. Diese Vorstellung liegt auch in der Yajusgestalt des Verses I, 154, 6 (s. oben S. 186 A. 2) vor. Ist sie nicht sogar in das Awesta zu verfolgen (Yasna 46, 6)? Daß im Aw. für *dāman-* die Bedeutung „Wohnstätte“ anzusetzen sei, bezweifle ich.

3) „that he approaches them“ Eggeling ungenau.

4) So auch in der Opferformel Kāṭh. XVIII, 21, p. 282, 4 *yatra Bṛhaspateś chāgasya haviṣaḥ priyā dhāmāni* etc.: an den Ort, wo die *pr. dh.* sind — so daß diese selbst kein Ort sind.

Wir kommen noch einmal auf das Verhältnis von *dhāman-* zur Vorstellung der Wohnstätte zurück. Muß für die alte Zeit die Deutung von *dhāman-* in diesem Sinn offenbar abgewiesen werden[1], so zeigen doch manche Stellen ein Aussehen, das einem nicht die Gesamheit der Materialien prüfenden Leser in der Tat diesen Eindruck erwecken kann. „Zum *dhāma* eines Gottes hingelangen" — oder die yajurvedische Variante *tā te dhāmāny uśmasi gamadhyai gāvo yatra* etc. (und ähnliche Fassungen) neben dem ṛgvedischen *tā vām vāstūny uśmasi gámadhyai* — oder das Gebet *divyaṃ dhāmāśāste*, was das Śatapatha (I, 9, 1, 16) umschreibt *devaloke me 'pyasad iti vai yajate* — oder das *paramaṃ brahmadhāma yatra viśvaṃ nihitaṃ bhāti śubhram* in Muṇḍ. Up. III, 2, 1, wo die dem Verfasser wahrscheinlich vorschwebende Chāndogya Up. VIII, 1, 1 *yad idam asmin brahmapure daharaṃ puṇḍarīkaṃ veśma* gibt: all dies zeigt, scheint mir, Ausgangspunkte dafür, daß dem Wort später jene Bedeutung beigelegt worden ist, ja vielleicht teilweise schon direkte Anfänge dieser Beilegung selbst.

Schließlich müssen wir zu der oben (S. 186) aufgestellten Frage zurückkehren, ob die hier für die jüngere Vedenliteratur aufgewiesene Auffassung des *dhāman-* Jemandes als des für ihn (von irgend einer ordnenden Macht), nicht aber notwendig von ihm oder in ihm Gesetzten schon im Ṛgveda vorliegt. Mit voller Sicherheit kann das schwerlich entschieden werden. Wenn das Ghṛta schon hier als Agnis *dhāma* bezeichnet wird (II, 3, 11, vermutlich auch I, 144, 1), und dasselbe von den Hölzern gesagt wird (VI, 2, 9), ebenso vielleicht von der liturgischen Verehrung inbezug auf Mitra-Varuṇa (I, 153, 2, doch s. meine Note zu der St.), so liegt die bezeichnete Deutung immerhin nah, wenn auch die Auffassung dieser Wesenheiten als von dem betreffenden Gott begründet besonders an der zuletzt angeführten Stelle nicht ausgeschlossen ist.

---

1) Womit natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein soll, daß das *priyaṃ dhāma* eines Gottes, wie in vielem andern, auch in einer Wohnstätte bestehen könnte. Wäre aber direkt „Wohnstätte" zu übersetzen, hätte man offenbar im Rv. auch beispielsweise Wendungen zu erwarten wie etwa: Indra, geh zu deinem *dhāma* oder *priyam dhāma*, komm von deinem *dhāma* zu uns, u. dgl.

3. Methodologisches zur Vedamythologie. Bṛhaspati. Narāśaṃsa.

Die nachstehenden Darlegungen sind dadurch hervorgerufen, daß ich in letzter Zeit Anlaß hatte, mich mit Hillebrandts Vedischer Mythologie[1]) erneut eingehend zu beschäftigen. Der Dank, den ich wie alle Fachgenossen dem so inhaltreichen, so energisch die Forschung fördernden Werk schulde, verbindet sich bei mir an manchen Stellen mit der Überzeugung, die dort gewonnenen Resultate und die Beweisführungen, auf denen sie ruhen, mir schlechterdings nicht aneignen zu können. Dieses Gefühl einer gewissen Gegensätzlichkeit zu analysieren und auf seine Gründe zurückzuführen empfinde ich einem Werk gegenüber, aus dem ich viel gelernt habe, als ein Bedürfnis. Führt mich dies zu Erörterungen über die Methode unsrer Forschung, so möchte ich mich da nicht durch die Bemerkung behindern lassen, die Hillebrandt einmal gegen mich gemacht hat: methodologische Streitigkeiten glichen den dogmatischen; sie trieben die Sache auf einen unfruchtbaren Strand[2]). Mir scheint das allzu pessimistisch; es fehlt wohl nicht an entgegengesetzten Erfahrungen. Soll der wissenschaftliche Arbeiter darauf verzichten, über die Gesetze, welche die Natur des von ihm behandelten Stoffes seiner Forschung auflegt, sich klar zu werden und, was er von dieser Klarheit erreicht zu haben glaubt, zu verfechten?

Für einige Schritte meines Weges lasse ich mir die Richtung anweisen durch einen früher von mir gebrauchten Ausdruck[3]) — es handelte sich damals um die Frage nach dem Wesen des vedischen Savitar —: daß vor allen Einzelheiten die großen, beherrschenden Linien einer solchen Figur ihre Würdigung verlangen. Hillebrandt[4]) hält dem entgegen: „Ich bin der Meinung, daß man zu den großen Linien nur von der Untersuchung der Einzelheiten aufsteigen kann, ein Prinzip, das die Naturwissenschaften zu An-

1) Im folgenden ist die größere und die kleinere Ausgabe dieses Werks mit V. M. bez. v. m. zitiert.

2) Auch die Mahnung, auf die man in solchem Fall gefaßt sein wird und die in der Tat Hill. bei früherer Gelegenheit nicht unterlassen hat mir entgegenzuhalten: daß es sich empfiehlt, die Verbesserung der Methode „at home" zu beginnen, bewegt mich nicht zum Schweigen. Ich bemühe mich in jener Richtung nach Kräften. Hilfe nehme ich mit Dank an. Und ich versuche sie andern zu erweisen.

3) ZDMG. LIX, 254. Ähnlich O. Strauß, Bṛhaspati im Veda 3. 4. 11.

4) v. m. 63 Anm. 3.

sehen gebracht hat und auch von uns hochgehalten werden sollte". Das klingt ja überzeugend genug. In welchem Sinn ich doch abweiche: das ist es, worüber ich einiges bemerken möchte.

Ein Hauptfall in der Betrachtung vedischer Göttergestalten ist der folgende: die beherrschende Konzeption, im Namen des Gottes sich ausdrückend, in der großen Masse der Einzelheiten immer wieder bestätigt, läßt sich ohne weiteres erkennen. Beispielsweise Agnis Name „Feuer", die fortwährend wiederholte Beschreibung seiner Erscheinung, die Aufzählung seiner Geburten, seine Rolle im Kultus, im häuslichen Leben: das alles gibt von selbst die „große Linie" seines Bildes. Da ist es nicht nötig, ehe man für diese die Augen öffnet, Einzelheiten zu untersuchen. Alles ist ja von vornherein klar — nur eben so klar, daß wir geneigt sein werden, derartige Erkenntnis als allzu trivial bei methodologischen Erwägungen überhaupt nicht in Rechnung zu stellen. Oder wird man, an Worte sich klammernd, sagen, daß doch auch hier schließlich von Einzelheiten — nur eben von vollkommen deutlichen, im Moment überschaubaren Einzelheiten — zum Ergebnis aufgestiegen wird? Dann käme freilich eine andre als eine auf Einzelheiten basierende Betrachtungsweise überhaupt gar nicht als denkbar in Frage. Ernstlichen Sinn hat die Gegenüberstellung der beiden Bewegungsarten der Untersuchung doch nur, wenn die, für welche das Zugrundelegen der Einzelheiten als durchgehende Forderung aufgestellt wird, etwa sich zur Pflicht machte — um beim Agnibeispiel zu bleiben — unter ihren Ausgangspunkten auch die ganze Masse der von den eben erwähnten seitab liegenden Vorstellungen zu berücksichtigen wie z. B. Agni als Vṛtratöter, als Ordner Himmels und der Erde, als Erzeuger des Menschengeschlechts — nehmen wir das Epos dazu, Agni dem König Uśīnara als Taube erscheinend, Agni zur Gattenwahl der Damayanti gehend, und so fort. Würde man denn nun aber wirklich, um die „große Linie" der Agnigestalt zu ermitteln, sich mit Untersuchung des Vṛtramythus oder mit folkloristischen Ermittlungen über die Uśinarageschichte befassen? Nein, mag es sich doch mit diesen Dingen verhalten wie es will: soviel ist ja klar, daß sie nebensächliche Anfügungen oder Ausschmückungen sind; nur Verwirrung könnte entstehen, wollte man versuchen — woran in diesem Fall freilich wohl niemand denken wird — aus diesen Einzelheiten Beiträge zur Erkenntnis des Gottes selbst herauszupressen. Nicht anders liegt es etwa bei Uṣas, Vāyu, „abstrakten" Göttern wie Viśvakarman, Manyu, Dhātar und vielen andern. Aber nun zeigt sich, daß inbezug auf einige Götter, bei denen ich alle Kriterien der gleichen Sachlage finde, mehrere For-

scher die entschiedenste Abneigung dagegen hegen, den entsprechenden Weg zu gehen. So eben bei dem Gott, dessen Untersuchung mir zu jener von Hillebrandt beanstandeten Äußerung Anlaß gegeben hat, bei Savitar. Warum nur? Der Name Savitar, der sich klar und unverdächtig in eine Reihe gleichartiger Namen einordnet, sodann die mit diesem Namen ebenso klar übereinstimmenden, wieder und wieder die alten Texte erfüllenden Äußerungen über seine Funktion, welche auf den verschiedensten Gebieten, an Göttern, Menschen, Tieren, an Lebenden und Toten, an Licht und Wasser immer gleichartig vollzogen wird, dazu weiter noch des Gottes Rolle im Ritual: in all dem zeichnet sich ohne weiteres, meines Erachtens mit vollster Evidenz, die „große Linie" ab. Von der modernen Forschung wäre sie vermutlich nicht verkannt worden, hätte nicht ein gewisser Aberglaube obgewaltet, als sei ein solcher Gott nun einmal verpflichtet, ein Natursubstrat zu besitzen, und wäre dieser Meinung nicht durch die spätere indische Entwicklung der Savitargestalt in der Tat eine scheinbare Stütze geliefert worden. Zu meiner Befriedigung darf ich annehmen, daß neuerdings meine Ausführungen über Savitar wenigstens teilweise Hillebrandts Zustimmung gefunden haben. Auch für ihn ist jetzt der Name Savitar „in Ursprung und Bedeutung durchsichtig und bezeichnet den ‚Erreger', ‚Beleber'": dann hat „dieses Wort aus seiner allgemeinen Sphäre heraus seine Bedeutung zu der eines Sonnengottes verengert"[1]) — nach ihm freilich in früherer Zeit, als ich meinerseits anerkennen kann. Ich verweise für das Nähere auf meine beiden Savitar betreffenden Aufsätze[2]). Sie veranschaulichen, wie nach meiner Überzeugung die Grundvorstellung Savitars unmittelbar klar ist, ohne daß man sie auf Einzelheiten — wie etwa den Stellen, die ihn dem Sūrya annähern, oder der Geschichte von den Ṛbhu und Agohya, oder dem „Savitartag" bei Gobhila[3]) — aufbauen könnte und dürfte; vielmehr empfangen solche Einzelheiten — soweit sie nicht, was natürlich oft der Fall ist, unaufklärbar bleiben — eben von der zentralen Vorstellung her Licht. Ich werde weiter unten den Versuch machen, an der Betrachtung eines zweiten Gottes, des Bṛhaspati, den Gegensatz der beiden Verfahrungsweisen zu veranschaulichen: der einen, die wie hier skizziert mit einem Griff — sofern nämlich die

1) Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda 90. Schwankend äußerte sich H. in V.M. III; siehe meine Bemerkungen ZDMG. LIX, 253.

2) ZDMG. LI, 473 ff.; LIX, 253 ff.

3) Siehe a. a. O. LIX, 263.

Sachlage solchen Griff möglich macht — die Hauptlinie der betreffenden Gestalt erfaßt und sich damit den Standpunkt für die Beurteilung der zerstreuten Einzelheiten sichert; der andern, welche die zentrale Konfiguration übersehend oder sie in die zweite Linie zurückdrängend durch die Deutung vieldeutiger Anspielungen, die Beobachtung mehr oder weniger — oft recht wenig — ausgesprochener Berührungen, Annäherungen, Beziehungen, Anklänge, wie mir scheint vergeblich, zum Ziel zu kommen sucht.

Man mißverstehe mich nun nicht, übersehe nicht die eben hervorgehobene Einschränkung: wenn ein solcher das Ergebnis mit einem Schlage erfassender Griff möglich ist. Oft ist er es nicht, und zwischen dem schlechthin positiven und dem schlechthin negativen Fall liegt ein mannigfach nuanciertes Mittelgebiet.

Zunächst kann das so besonders jenen Griff sichernde Moment des Namens versagen, indem dieser entweder dunkel ist (Indra, Nāsatya, Marut) oder nur ein relativ nebensächliches Epitheton des Gottes, nicht aber eine Definition seines Wesens gibt (Aśvin: es kann ja nicht die Rede davon sein, daß dieser Götter Wesen in ihrem Roßbesitz liegt). Weiter können Nebenbestandteile, neu Hinzutretendes überwuchern: besonders leicht eben da, wo kein klarer Name die Vorstellungen an der alten Stelle festhält, doch nicht nur in diesem Fall (der etymologisch klare Savitar wird später zum Sonnengott). So kann sich eine neue „große Linie“ bilden, hervorgebracht etwa dadurch, daß des Gottes Fürsorge für soziale Bedürfnisse dringender gefordert wird, als ein aus seiner Naturbedeutung fließendes Tun, oder auch dadurch, daß poetische, allegorisierende Spielereien, beliebte Erzählungsmotive die Oberhand gewinnen, und andres mehr. Die neue Linie wird dann mehr und mehr die alte überdecken. Von der bleiben nur Reste übrig, die uns nunmehr zunächst als Einzelheiten erscheinen. Da wird es allerdings, wenn man nach dem Ursprung der Konzeption fragt, nötig sein von solchen Einzelheiten auszugehen. Hillebrandt bemerkt einmal, daß auf die Geschichte der griechischen Konjugation δείξω δείξαμεν mehr Licht wirft als deren „große Linien“. Das Entsprechende trifft auch für die Vedamythologie vollkommen zu: nämlich in gewissen Fällen (wie dem des Varuṇa), während man andern Fällen (Agni, Uṣas, der vedische Savitar, Bṛhaspati [s. unten] u. s. w.) sofort ansieht oder ansehen sollte, daß die „große Linie“ einfach und offenbar verläuft. Wo aber Zweifel obwaltet, wird der oft recht ernst sein. Sprachgeschichtliche Probleme, wie jenes von Hillebrandt verglichene, stehen unter andern Bedingungen. Die Bestimmtheit des Lautwandels, die wenigstens oft vorhandene

Überschaubarkeit der Richtungen, in denen die Analogie gewirkt haben kann, ermöglichen da ein sicheres Vorgehen: δείδω δείδιμεν kann kein präsentisches Paradigma sein, und so fügen sich diese Formen denn, von jener Linie divergierend, in die andre wohlbekannte Linie der Perfektflexion mit nahezu unbedingter Sicherheit ein. Ähnliches kann auch in der Mythologie glücken; es ist, glaube ich, im Fall des Varuṇa geglückt. Nur liegt neben diesem günstigen Fall in allzu naher Nähe der ungünstige, daß die Spuren fehlen oder ganz ungewiß sind, welche — um bei jenem Vergleich zu bleiben — die Enthüllung des scheinbaren Präsens als wahres, altes Perfekt ermöglichen müßten. Insonderheit wird die Unterscheidung darüber schwierig, oft unmöglich sein, was Reste des Alten sind, was Sekundäres, Angeflogenes, Zufälliges: welche Ungewißheit gerade auf vedischem Gebiet sich infolge der übergroßen Fruchtbarkeit der Ṛṣis an Phantasiespielen aller Art, ihrer Neigung die Grenzen zwischen der einen und der andern göttlichen Gestalt verschwimmen zu lassen erheblich steigert. Wird im einzelnen Fall der sporadische, belanglose Einfall sich als solcher kennzeichnen, vielleicht indem es gelingt seine Motive aufzudecken? Wird der Rest des Alten sich zu erkennen geben, indem er sich so zu sagen durch unterirdische Verbindungslinien mit andern eben solchen Resten überzeugend zu einem Ganzen zusammenschließt, oder vielleicht indem außerindische, etwa awestische Vergleichungen seine vorgeschichtliche Dignität erhärten? Haben wir beispielsweise im Fall des Pūṣan hinter der im Veda uns entgegentretenden „großen Linie" (Herrschaft über die Wege) einem andern vorgeschichtlichen Gebilde nachzufragen, an dessen freilich ganz unbestimmte Möglichkeit der dunkle Name des Gottes uns glauben läßt? Ist im Fall Viṣṇus der klare Name[1]) ein vollgiltiger Beweis dafür, daß die Konzeption des Gottes auf der weithin fortschreitenden Bewegung über das *sānu*- beruht, oder gibt dieser Name wie Aśvin nur ein Epitheton des Gottes und bleibt ein eigentliches Subjekt des Weithinschreitens, dessen Wesen sich in dieser Tätigkeit keineswegs erschöpft, aufzusuchen? Vielleicht unbeantwortbare Fragen.

Indem ich für einige Seiten der hier berührten methodologischen Probleme an Vervollständigungen erinnere, die das eben Gesagte aus früher von mir vorgelegten Ausführungen[2]) empfängt,

---

1) Denn Bloomfields Herleitung aus *vi* + *snu*- = *sānu*- trifft fraglos das Richtige, worauf ich in meiner Rel. des Veda, 2. Aufl., zurückkommen werde.

2) ZDMG. L, 61 f.; LI, 474 f.

wende ich mich nun zum hauptsächlichsten, oben an die Spitze gestellten Differenzpunkt zwischen Hillebrandt und mir zurück und versuche, die Funktion, die der Erkenntnis der „großen Linie" in unsrer Arbeit vielfach zukommt, zugleich mit den Gefahren der Ablehnung dieser Erkenntnis zunächst an der Behandlung des Gottes Bṛhaspati näher zu veranschaulichen. Vielfach kann ich mich auf O. Strauß[1]) stützen, der das Problem in der mir als richtig erscheinenden Weise behandelt hat. Aber Hillebrandt zu überzeugen ist ihm nicht gelungen.

Bṛhaspati.

Auf den ersten Blick, meine ich, zeigt dieses Gottes Name die weit alles andre überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Auffassung seines Wesens an. Die etymologische Gleichwertigkeit von Bṛhaspati und Brahmaṇaspati drängt der Veda auf. In ihm zeichnet sich die Gruppe, das Wesen der als *-pati-* bezeichneten Gottheiten klar ab. Wie Rathaspati, Vāstoṣpati u. s. w. zum *rátha-*, zum *vástu-*, so wird sich Bṛhaspati = Brahmaṇaspati zum *bráhman-* verhalten; er wird dessen göttlicher Herr und Schützer sein. Ob Osthoffs etymologische Annahmen über *bráhman-* zutreffen, ob der Typus der *-pati*-Götter durch litauische Vergleichungen als indoeuropäisch erwiesen wird, sind weitere Fragen, deren Beantwortung das alles nicht berührt. Es steht auf sich selbst. Seltsam täuschende Mächte müßten ihr Wesen getrieben haben, sollte es sich als irrig erweisen. Des Forschers nächste Pflicht ist, sich auf die nahezu vollkommene Gewißheit einzustellen, daß die schlichte Aussage der Überlieferung eben zutrifft. Die Findigkeit in entlegenen Kombinationen soll uns die Einfalt, im guten Sinn dieses Worts, nicht zerstören.

Immerhin werden wir, was wir zu prüfen imstande sind, nicht ungeprüft lassen.

Was sagt der Veda über das Tun des Bṛhaspati? Stimmt dies zu seinem Namen?

Man nennt ihn *jyeṣṭharājam bráhmaṇām* II, 23, 1; er ist *víśveṣāṃ janitā́ bráhmaṇām* das. V. 2; er schafft dem *bráhman-*[2]) guten Weg VII, 97, 8. So ist er denn selbst *brahmán-* II, 1, 3 etc. Und er segnet den menschlichen Brahman, wehrt Schädigung und Kränkung von ihm ab: so erlangt er die ihm geraubte Frau wieder X, 109, 5, und macht sich mit denen zu tun, die ihn um

1) Bṛhaspati im Veda (Kieler Dissertation). Leipzig 1905.

2) Es ist nicht *brahmán-* zu ändern; vgl. meine Note zu VII, 13, 3.

eine Kuh bringen Av. XII, 4. Er ist eben Verbündeter des *kṛtá-brahman-* Ṛv. II, 25, 1, dagegen er oder mit ihm in Nachbarschaft Agni tötet die *brahmadviṣaḥ* X, 182, 3; mit seiner Glut vernichtet er die *brahmadviṣaḥ* II, 23, 4. Vielfach natürlich treten in den für ihn charakteristischen Wendungen statt *bráhman-*, des nächstliegenden Schlagworts, dessen ungefähre Synonyma auf. Der Gott ist *gāthánt-* I, 190, 1; er verleiht dem Priester die *vác-* X, 98, 3. 7 — der Hymnus an die Vāc fängt an *bṛhaspate prathamáṃ vācó ágram* X, 71, 1 [1]) —; er beherrscht *úpastutiṃ námasa údyatiṃ ca ślókam* I, 190, 3, spricht den *mántra-* I, 40, 5, lenkt des Beters *matí-* II, 24, 1, und so fort. All das weist ihm die Stellung unter Göttern und Menschen an. Beständig lassen ihn die jüngeren Vedatexte als Purohita oder Brahman der Götter auftreten [2]). Und wenn schon der Ṛgveda ihn häufig neben Indra als dessen Genossen stellt, ist das eben nichts andres als die Verbindung des fürstlichen Kriegers mit seinem Purohita. Da wird Indra denn, zusammen mit Bṛhaspati auftretend und die Schöpfungen seiner priesterlichen Kunst sich aneignend, selbst *bráhmaṇo devákṛtasya rājā* VII, 97, 3 genannt; wenn die beiden gemeinsam das Heer führen: *dákṣiṇā yajñáḥ purá etu sómaḥ* X, 103, 8. So bezeichnet der Dichter auch den menschlichen Purohita, wo von der Gesegnetheit des Königs, der diesen ehrt („*yásmin brahmá rájani púrva éti*"), die Rede ist, direkt als Bṛhaspati IV, 50, 7. Ich versuche in alldem natürlich nicht vollständig zu sein; es genügt, auf die in größter Breite gelagerten Materialien kurz hinzudeuten.

Bestätigt sich nun das hier beständig hervortretende Wesen des Gottes auch in dem Hauptmythus, in dem er — neben Indra — erscheint, dem von der Kuhgewinnung?

Für die vedischen Dichter ist die Pointe dieses Mythus ja die, daß den Brahmanen der Kuhbesitz erworben wird, der ihnen zukommt und den schnöde Geizhälse (die Paṇi [3])) ihnen vorenthalten wollen, wie im täglichen Leben der Brahmane oft unter dem Geiz der Reichen zu leiden hat [4]). Von Indra heißt es mit

1) Stellen über ihn als Herrn der Vāc aus den jüngeren Texten V.M. I, 411 f.

2) Meine „Rel. des Veda" 378. 382.

3) Wenn Hillebrandt (V.M. I, 94 ff.) an Brunnhofer anknüpfend die Paṇi des Mythus mit dem Volksstamm der Parner identifiziert, so verweise ich in bezug auf die von ihm angeführte Hauptstelle VI, 61, 1 auf meine Note daselbst und GGA. 1914. 447. Für die Auffassung des Bṛhaspati ist es nicht gleichgiltig, ob diese Gegner des Gottes den Typus der geizigen Priesterfeinde repräsentieren oder als Πάρνοι auf der Landkarte zu finden sind.

4) Daß diese Brahmanisierung des seiner Herkunft nach prähistorischen Mythus sekundär ist, beeinträchtigt seine Bedeutung für unsre Untersuchung natürlich nicht.

deutlicher Beziehung auf diesen Mythus, daß er dem *brahmán-* als erster die Kühe erworben hat I, 101, 5, daß er dem *bráhman-* die Kuh leicht erwerbbar gemacht hat X, 112, 8. Der *vipra-* ist es, dessen charakteristische Tat darin besteht, dem Paṇi den Siegespreis abzugewinnen, wie die des Königs darin besteht, mit seiner Kraft den Feind (*vṛtrá-*) zu töten VI, 13, 3. Den *brahmaprî* wählen die Götter zu ihrem Freunde: wozu Beispiel die Kuhgewinnung I, 83, 2. 4. So ist es für diese Tat wesentlich, daß sie zu Gunsten derer getan ist, die das *bráhman-* in sich verkörpern, und sie steht also mit der Natur des *bráhmaṇaspáti-* in vollkommenstem Einklang, wie ja auch abgesehen von diesem besondern Akt sich dessen Herrschaft über das *bráhman-* vielfach darin ausprägt, daß er den irdischen Inhabern des *br.* die Vorteile, auf die sie Anspruch haben, gewährleistet. „Kein andrer Gott paßte in die Gedankengänge dieser Geschichte so genau hinein wie Bṛhaspati" [1]).

Mit diesem Wesen der Kuhgewinnung stehen auch die Mittel, die Bṛh. dabei anwendet, im Einklang. *úd gâ ājad ábhinad bráhmaṇā valám* II, 24, 3: kann es eine dem Herrn des *bráhman-* angemessenere Weise geben, die Höhle zu öffnen? Oder er hat es getan *agnitápobhir arkaíḥ* X, 68, 6; *utá prástaud úc ca vidvā́n̐ agāyat* X, 67, 3, u. a. mehr.

Weiter steht mit all dem im Einklang das Gefolge, das den Gott bei dieser Tat begleitet. Er tritt auf *suṣṭúbhā, ŕ̥kvatā gaṇéna* IV, 50, 5, *ŕ̥kvabhiḥ* VII, 10, 4 [2]); X, 14, 3; *sákhibhir vāvadadbhiḥ* X, 67, 3; von denen heißt es *ṛtáṃ śáṃsantaḥ . . . vipram padám áṅgiraso dádhānā yajñásya dhā́ma prathamáṃ mananta* X, 67, 2. Da haben wir die Aṅgiras als seine Freunde [3]); die spielen bekanntlich, wie es sich für diese vorbildlichen Priester schickt, bei der Kuhgewinnung eine Hauptrolle: man versteht es, daß diese *brahmáṇaḥ* (VII, 42, 1) zusammen mit dem *bráhmaṇas pátiḥ* da auftreten mußten, wo Indra, wie wir sahen, *brahmáṇe prathamó gâ ávindat* (I, 101, 5). Im Saramālied sind Überwinder der Paṇis, zusammen mit Bṛhaspati (v. 6. 11) und Indra, die *ṛ́ṣayaḥ sómaśitāḥ, ayā́syo áṅgiraso návagvāḥ*, die *áṅgiraso ghorā́ḥ*, die *ṛ́ṣayo víprāḥ* (v. 8. 10. 11). So wird denn gerade im Zusammenhang mit der Kuhbefreiung Bṛhaspati als *aṅgirah* angeredet II, 23, 18 oder *áṅgirasáḥ* genannt VI, 73, 1. Aber natürlich ist er Aṅgiraside nicht nur als Kuh-

1) Meine Religion des Veda 67.

2) Parallel damit, daß Indra *vásubhiḥ*, Rudra *rudrébhiḥ* auftritt.

3) Während diese in der etwas andern Fassung von X, 14, 3 mit Yama, gegenüber den *ŕ̥kvan* des Bṛhaspati, verbunden werden.

befreier; seiner Priesternatur entspricht es, daß ihm diese Bezeichnung überhaupt zukommt, ähnlich wie auch Agni, der priesterliche Gott, Aṅgiras ist.

Blicken wir von dieser fast ausschließlich aus dem Ṛgveda geschöpften Charakteristik des Gottes auf die Rolle, welche die Ritualtexte ihm im Opferritual anweisen — namentlich der Vājapeya und der Bṛhaspatisava ist hervorzuheben —, so entspricht die jenen Vorstellungen auf das genaueste [1]). Ebenso die Deutungen, die in den Brāhmaṇatexten vorgetragen werden: *brahma vai bṛhaspatiḥ*, heißt es dort fortwährend; *brahma vai bṛhaspatiḥ kṣatram indraḥ* [2]).

In all dem bestätigt sich die Erfahrung, die man in der Vedamythologie oft macht und auf die ein Unbefangener von vornherein gefaßt sein wird: in aller Breite — von dieser Breite freilich konnte die knappe hier vorgelegte Auswahl keine Vorstellung geben — entfaltet sich in den Texten das Wesen des Gottes gerade in der Gestalt, die sein Name erwarten läßt. Die „große Linie" verläuft eben wie sie verlaufen muß. Wir steigen nicht von den Einzelheiten zum Ganzen auf, sondern das Ganze ist seinem wesentlichen Gehalt nach direkt ergreifbar, und die Einzelheiten bestätigen auf der einen Seite eben nur, daß wir es richtig ergriffen haben, und stellen uns andrerseits vor Augen, wie die zentrale Vorstellung sich in den verschiedenen Richtungen spezialisiert, sich zu konkreten, vielleicht erwartbaren, aber nicht *a priori* deduzierbaren Einzelvorstellungen aus einander legt, die alle erst vom Mittelpunkt her verständlich werden und von ihm aus sich an die rechte Stelle setzen lassen. —

Jetzt wenden wir uns zu den in der umgekehrten Richtung vorgehenden Untersuchungen, die wir hier kritisieren, und zum Bild des Bṛhaspati, das sich aus ihnen ergeben hat.

In Hillebrandts erster Besprechung des Gottes (V. M. I, 404 ff.) erfährt man von dessen Rolle als „Herr des *brāhman-*" überhaupt im Grunde kaum etwas. Genauer: es ist zwar von ihr die Rede [3]), indem über dahin gehende Ansichten von Roth, Bergaigne u. a. referiert wird. Aber alsbald verläßt die Untersuchung diesen Vorstellungskreis, um sich fast ausschließlich dem von H. behaupteten Mondgott Bṛhaspati zuzuwenden. Mir scheint, auch wer den Ursprung der Konzeption im Monde sucht, durfte doch nicht

1) Siehe Strauß 54 f.

2) Strauß 46 f.; Śat. Br. IX, 3, 4, 18.

3) Gleich im Eingang des betreffenden Abschnitts.

unterlassen, die im Veda so weit sich ausbreitende, so mannigfaltig sich verzweigende Vorstellung des „Herrn des *bráhman*-“ eingehendster Beachtung zu würdigen[1]); sie gehört doch nun einmal zu dem Gegebenen, in sehr hervortretender Sichtbarkeit Gegebenen, dessen Figur zu betrachten notwendig ist, ehe man über die lunaren Ursprünge Vermutungen aufstellt. Eine Methode, die das Aufsteigen von den Einzelheiten auf ihre Fahne geschrieben hat, warum fand sie es so überflüssig, von allen diesen Einzelheiten nähere Notiz zu nehmen? Warum unterließ sie es, über der Betrachtung von Beziehungen, die B. mit dem Soma verknüpfen sollen, vor allem ihm selbst, dem in diesen Beziehungen Stehenden, und seinem eignen Wesen, wie es im Veda vor uns steht, nachzufragen?

H.s neuere Darstellung (v. m. 60 ff.) nun schwächt dies Bedenken in gewisser Weise ab. „Bṛhaspati oder Brahmaṇaspati“, heißt es jetzt, „hat sich mit dem Begriff des *bráhman* zusammen entwickelt, der das magische Fluidum ritueller Zauberkraft bedeutet ... Bṛhaspati ist Herr dieser Kraft“. Vortrefflich. Aber die damit betretene Bahn wird schnell wieder verlassen. Eingehender zu beschreiben, wie B. sich als Herr des Brahman betätigt, wird auch jetzt nicht versucht. Andere, angeblich ursprünglichere Seiten seines Wesens ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Denn er „ist sowenig von Haus aus eine Abstraktion wie Indra“. Die Betrachtung kehrt zu der alten Richtung auf den Mond zurück, indem sie zum Mondmotiv speziell noch den Hinblick auf das — nach Hill. vom Mond beherrschte — Manenfeuer (*dakṣiṇāgni*-) fügt. „Nach meiner Meinung ist der Ausgangspunkt seiner Personifikation das Zauberfeuer und der Mond, sein himmlischer Protektor[2])“. Hinter der Gestalt eines „Herrn des Brahman“ liegt also eine Vorgeschichte. Sehen wir zu, ob es der von den Einzelheiten aufsteigenden Methode gelungen ist, diese aufzuhellen, ihr Dasein überhaupt zu erweisen.

Wir prüfen zuerst die angeblich auf den Mond, dann die auf das Feuer, den Dakṣiṇāgni hinweisenden Züge[3]).

Für den Mond gab in H.s früherer Untersuchung der Name des Gottes ein Argument. *bṛhas*- sollte ursprünglich „Wuchs“, dem entsprechend Bṛhaspati als Pflanzenherr den Mond bedeuten (V. M. I, 408 f.). Die (mit Recht) veränderte Beurteilung des

1) Ich meine näherer Beachtung, als sie S. 410 ff. gefunden hat, wo B.s Stimme von vorn herein als „Stimme des Donners“ rubriziert wird.

2) Hill., „Lieder des Ṛgveda“ 25.

3) Ich schließe diese Erörterung überwiegend an H.s neuere Darstellung an, berücksichtige aber auch die ältere.

Namens, die Anknüpfung an *bráhman-* = Fluidum ritueller Zauberkraft, hat H. den Weg zum Monde doch nicht verlegt. Früher vom Pflanzenwuchs, jetzt von jenem Fluidum aus: immer gelangt die Untersuchung zum Monde.

„Vers Nr. 387 des Dhammapada vergleicht den *saṃnaddho khattiyo* mit *ādicco* und mit dem *candimā* den *jhāyī brāhmaṇo*" (v. m. 62). Mir würde fraglich scheinen, ob unter den Einzelheiten, von denen wir zum gesuchten Ergebnis aufsteigen wollen, ein Vers eine Stelle verdient, der zugleich seiner Herkunft nach so weit von unserm Untersuchungsgebiet abliegt und zur Gottheit des Bṛhaspati so außer Beziehung steht wie dieser buddhistische. Aber denke man darüber wie man will: ist es denn tatsächlich richtig, daß der Vers den Mond mit dem *jhāyī brāhmaṇo* vergleicht? Ich weiß nicht, wie man anders übersetzen will als so: Bei Tage glüht die Sonne, bei Nacht leuchtet der Mond. Gerüstet glüht ein Kṣatriya; der Versenkung hingegeben glüht ein Brahmane. Doch beständig Tag und Nacht glüht der Buddha mit seinem Glanz". Der keiner Einschränkung oder Bedingung unterworfene Glanz des Höchsten wird verherrlicht durch die Gegenüberstellung von zweimal zwei niederen Wesen, denen allen Glühen oder Leuchten nur zu bestimmter Tageszeit, nur unter bestimmten Umständen zukommt. Darin soll eine Vergleichung dieser Wesen unter einander liegen [1])? Ich bin darauf gefaßt, daß man der von mir befürworteten Methode Oberflächlichkeit in unzureichender Beobachtung der Einzelheiten vorwerfen wird. Habe ich nicht vielmehr meinerseits Grund, den Wunsch nach sorgfältigerer Betrachtung der Einzelheiten, auf denen man die Untersuchung aufbauen will, auszusprechen?

Weniger abliegend von der Sphäre des Bṛhaspati ist es, wenn bei der Priestereinsetzung des Somaopfers die Formel gesprochen wird: „Der Mond ist mein göttlicher Brahman; du bist der menschliche" [2]) — göttlicher Brahman ist ja Bṛhaspati. Doch bedenke man, daß diese Formel einer ganzen Serie analoger angehört: die Sonne ist der göttliche Adhvaryu, Agni der göttliche Hotar, Parjanya der göttliche Udgātar u. s. f. Hier mythologische Konsequenzen ziehen ist gefährlich, um so mehr als allem Anschein nach der Brahman im hier vorliegenden Sinn des Worts ein der ältesten Zeit fremder Priester ist. — Vollends unerheblich scheint mir, daß

1) Man betrachte etwa die in mancher Hinsicht ähnlichen Verse Mahāvagga VI, 35, 8: wird dort der Mond dem Agnihotra, die Sonne der Sāvitrī verglichen?

2) Śāṅkh. Śr. V, 1, 3 etc.; Caland-Henry 5. Vgl. Śatap. Br. XII, 1, 1, 2.

„wir aus den Texten wissen, wie eng verbunden Mond und Geist gedacht werden“ (v. m. 62; s. schon Ṛv. X, 90, 13). Die Kombination Mond — Geist pflegt neben Sonne — Auge zu stehen und konnte leicht durch diese veranlaßt werden. Von „Geist“ aber bis zum Brahman oder zu Bṛhaspati ist doch ein Schritt!

Weiter legt H. Gewicht darauf, daß Bṛhaspati „VII, 97, 7 ‚leuchtend, mit hundert Federn versehen‘ heißt, . . . mit seinem trefflichen Eintritt seinen Freunden am meisten Kelterung verschafft, den Himmel und die oberen Sitze (X, 67, 10) ersteigt“. Wie viele Götter und andre Wesen „leuchtend“ (*śúci-*) heißen, lehrt ein Blick in Graßmanns Wörterbuch: darunter finden sich Lieder, Gebete, so daß für den göttlichen Herrn des Brahman dieser Ausdruck überaus begreiflich ist[1]). „Hundert Federn habend“ (*śatapattra-*) ist später ein Name des Spechts und andrer Vögel. Offenbar ist B. hier als vogelartig fliegend vorgestellt wie er X, 103, 4 (vgl. V, 83, 7) mit seinem Wagen umherfliegt. Es fliegen die Aśvin, die Marut, die Flüsse („wie die Vögel“ II, 28, 4), das *ábhram* VI, 71, 5 u. a. m.; man betrachte etwa die Symbolik von Vs. XII, 4. Daß die Dichterphantasie einmal darauf verfallen ist, die freie, luftige Beweglichkeit des Gottes zu schildern, indem sie ihm „hundert Federn“ beilegt, kann nicht befremden. Ist weiter die Übersetzung richtig, daß B. „mit seinem trefflichen Eintritt seinen Freunden am meisten Kelterung verschafft“, so paßt das besonders gut zum Protektor des Brahmanentums, für welches ein Hauptinteresse im Vorhandensein vieler freigebiger, Somakelterungen veranstaltender Opferherren lag[2]). Weiter „ersteigt (Bṛhaspati) den Himmel und die oberen Sitze“. Hätten wir anderweitigen Grund hier an den Mond zu denken, würden wir in diesen Worten gewiß dessen Aufsteigen erkennen. Aber so gut wie der Schlachtlärm sich zum Himmel erhebt (VII, 83, 3), das Rauschen der Sara-

---

1) Schon in meiner Rel. des Veda 66 A. 1 bekämpfte ich H.s Satz (V. M. I, 407 f.): „Nur von einem Lichtgott wird man mit Recht sagen können, daß er das Dunkel vertreibe“. Mit einem Beiwort wie *śúci-* geht die vedische Dichtersprache höchst freigebig um. Die mythologische Betrachtung, die in allzu weiter Ausdehnung dazu neigt, Naturgötter, besonders Lichtgötter zu entdecken, liebt es naturgemäß, an solche Beiworte Folgerungen zu knüpfen, denen mit Entschiedenheit widersprochen werden muß.

2) Geht aber *ásutim* in der Tat auf Kelterungen? Ist nicht gemeint, daß er erquickenden, stärkenden Trank verschafft? Vgl. I, 104, 7; II, 1, 14; Av. III, 7, 6 und dort Whitney-Lanman; ferner *ghṛtā́suti-*, *sarpirā́suti-*. — Früher (V. M. I, 407) übersetzte H. das *svāveśáḥ* „bringt Glück mit seinem Aufgang“. Es befriedigt, daß diese damals durch Sperrdruck hervorgehobene Beziehung auf den Mond jetzt verschwunden ist.

svatī *diví yatate* (X, 75, 3), bewegen sich auch die Gebete des Somapressers *dyugát* zu Indra (VIII, 97, 4), heißt das Opfer *divispṛ́ś-* (wiederholt); spricht man zum Prastara: „Geh zum Himmel, von dort bringe uns Regen[1])“ (Vs. II, 16; Kāty. Śr. III, 6, 8); spricht man bei der Agnischichtung zu den Priestern und dem Opferherrn: „Zu des Himmels Rücken, zur Sonne gehend setzt euch hin mit den Göttern vereint“ (Vs. XVII, 65; Kāty. XVIII, 4, 1), und Ähnliches häufig. Kann es da befremden, daß auch der „Herr des heiligen Spruchs“, der zeitweilig auf Erden tätig ist, die Kühe gewinnt, die Schlachten leitet, dann zum Himmel aufsteigt, um droben seines Amts zu walten? Ein solcher Zug, an sich in den verschiedensten Richtungen ausdeutbar, empfängt seinen richtigen, konkreten Sinn unvermeidlich vielmehr selbst erst aus dem Gesamtzusammenhang, als daß er seinerseits diesen anzeigen könnte.

H. legt ferner Gewicht auf das für Bṛhaspati einmal sich findende Beiwort *tikṣṇaśṛṅga-* (X, 155, 2; v. m. 83). Sollen die Hörner gerade des Mondes gemeint sein? Wie viele Götter werden im Veda als Stiere vorgestellt! Besonders gern Bṛhaspati (I, 190, 1. 8; II, 23, 11; VI, 73, 1; X, 92, 10). Ein Stier muß natürlich spitze Hörner haben; s. die Materialien bei Gr. unter *śṛ́ṅga-* und *tigmáśṛṅga-*. An der hier in Betracht kommenden Stelle X, 155, 2 aber ist Bṛhaspati — d. h. die Zaubermacht des *bráhman-*[2]) — eben damit beschäftigt ein unholdes Wesen[3]) zu vernichten, genauer aufzuspießen. So wird vom *ṛṣabhá-*, der den Brahmanen gegeben wird, der *bārhaspatyá-* ist, den man *bṛ́haspátim sámbhṛtam* nennt, gesagt *śṛ́ṅgābhyāṃ rákṣa ṛṣati* (Av. IX, 4, 17; vgl. V. 1. 8). Soll der Stier Bṛhaspati nicht dem Ähnliches tun (*udṛṣán* X, 155, 2) und zu dem Zweck mit scharfen Hörnern ausgestattet sein? Verstehen wir diese Hörner doch in dem Zusammenhang, den der Text auf das klarste anzeigt, statt dessen Vorstellungskreis jählings verlassend Lunares in ihn hineinzutragen, als gäbe es keine andern Hörner als die des Mondes!

Es folgt IX, 83, 1, wo Soma Pavamāna als Brahmaṇaspati angeredet wird[4]). Dies kann als Hindeutung auf Bṛhaspatis Mond-

1) Wie auch Bṛhaspati Regen erlangen hilft X, 98.

2) Man erinnere sich wie Av. VIII, 8, 19 *bṛ́haspátipraṇuttānām* durch das daneben stehende *nuttāḥ* .. *bráhmaṇā* erklärt wird.

3) Die Arāyī, noch im ursprünglichen Wortsinn als Reichtümer (die den Priestern gegeben werden sollten) zurückhaltend, also im Vorstellungskreis von *ari-*, *árāvan-*? Dann würde ihre Bekämpfung ja ganz speziell für Bṛh. sich schicken. Doch wird man wegen des *sárvā bhrūṇány ārúṣi* V. 2 Bedenken haben.

4) Die für einen Text des neunten Buchs bedenkliche Annahme, daß das Lied IX, 83 „ganz an Bṛhaspati gerichtet“ sei (V. M. I, 417), scheint H. neuerdings (v. m. 63 A. 3) nicht aufrecht zu erhalten.

natur natürlich überhaupt nur in Frage kommen, sofern man Soma dem Monde gleichsetzt. Ich komme auf die Gründe, aus denen ich Hillebrandt in dieser Gleichsetzung nicht folgen kann, nicht noch einmal zurück. Für mich bietet das Verständnis der Stelle in der Tat keine Schwierigkeit. Daß Soma, der Erwecker heiligen Worts, welcher *vidád gātúṃ bráhmaṇe pūyámānaḥ* (IX, 96, 10), er, dessen Zubereitung und Darbringung für die menschlichen Inhaber des Brahman der vornehmste Anlaß ist, ihre Kraft zu beweisen und ihren Lohn zu empfangen, gelegentlich einmal mit dem „Herrn des Brahman" identifiziert wird — in dieser Poesie, die so gern den einen Gott als des andern Gottes Wesen in sich tragend preist: das ist doch wohl verständlich genug[1]). An der vorliegenden Stelle speziell kommt die Beziehung auf Somas *pavitram* hinzu. Das Brahman aber wird sowohl mit einem *pavitram* gereinigt, wie es seinerseits als Reinigungsmittel wirkt. Vgl. IX, 67, 23. 24 *yát te pavitram . . . bráhma téna punīhi naḥ; brahmasavaiḥ punīhi naḥ*; IX, 113, 5 *punānó bráhmaṇā hare*; Khila zu IX, 67, Vers 3 *pavitram . . . téna brahmavido vayám pūtám bráhma punīmahe*; Av. XI, 1, 18 *bráhmaṇā śuddhā utá pūtā ghṛténa*; Av. XIII, 1, 36. 43 *út tvā yajñā bráhmapūtā vahanti*; Tā. X, 23 *punántu bráhmaṇaspátir bráhmapūtā punātu mām*; Āpast. Śr. IV, 4, 4 *brahmapūtā stha*. Danach ist das gelegentliche Hereinspielen der Vorstellung des Brahmaṇaspati an einer der zahllosen Stellen, die von Somas *pavitram* reden, wohl auch ohne die Zuhilfenahme des Mondes begreiflich.

Es bleibt unter den Stellen, die auf den Mond führen sollen, noch X, 53, 9, wo es von Tvaṣṭar heißt *śiśīte nūnáṃ paraśúṃ svāyasáṃ yéna vṛścād étaśo bráhmaṇas pátiḥ*, und VII, 97, 7, wo Bṛhaspati *hiraṇyavāśīḥ* heißt (v. m. 63 A. 3). Das Beil der ersten Stelle soll der Donnerkeil sein; so sollen wir auf Soma geführt werden, der über den Blitz verfügt — also auf den Mond (V. M. I, 410). Die Belegstellen von *vṛśc-* nun machen wahrscheinlich, daß in X, 53, 9 entweder an Niederschlagen von Bäumen zu einem praktischen Zweck, oder an Niederschlagen von Feinden gedacht ist. Über die zwischen beiden Vorstellungen zu treffende Wahl entscheidet wohl V. 10, der offenbar den Gedanken von V. 9 fort-

---

1) In dem eben bezeichneten Wesen der beiden Götter, das sich immer wieder in den Texten ausspricht, liegt natürlich die Erklärung dafür, daß der eine und der andre ein *kavi-* ist (ein Herrscher über das *bráhman-* wird ja *kavi-* sein: VI, 16, 30). Man stelle den Satz H.s (V. M. I, 409) gegenüber: „Die Übereinstimmung Somas und Bṛhaspatis in ihrer Eigenschaft als Kavis legt den Gedanken nahe, daß die Konzeption beider vom Mond ihren Ausgang genommen habe". Da hat man den Unterschied beider Betrachtungsweisen *in nuce*.

setzt. An das *śiśīte* von 9 knüpft das *sáṃ śiśīta* von 10 an[1]; an *bráhmaṇas pátiḥ* von 9 *kavayaḥ* von 10, auf des Gottes Begleiter (oben S. 198) bezüglich; an *vṛścát* 9 *tákṣatha* 10, denn *vṛśc-* und *takṣ-* bilden eine natürliche Folge: erst wird der Baum abgehauen (*vṛśc-*), dann das Holz bearbeitet (*takṣ-*). Man sieht das in den auf die Herstellung des Yupa bezüglichen Texten; vgl. Schwab Tieropfer 5 ff. oder Śat. Br. III, 6, 4, wo vom Abhauen des Baumes beständig *vṛśc-* steht (dazu § 10 *paraśu-*; vgl. I, 130, 4 *paraśvéva ni vṛścasi*); daneben aber § 4 *yat takṣṇaḥ śastram bhavati* (= *vāśī-* X, 53, 10) *tat takṣādatte*. Zusammengehörig *vāśī-* und *takṣ-*, wie hier in V. 9, auch X, 101, 10; Av. X, 6, 3. Zu *vṛśc-* — *takṣ-* vgl. auch III, 8, 7 mit I, 162, 6. Dieser ganze Teil von X, 53 enthält wohl eine mystische Darstellung des Opfervorgangs (vgl. meine Noten zu X, 53). In V. 10 behauen die *kaváyaḥ* „*amṛ́tāya*" (vgl. *arkám amṛ́tāya júṣṭam* im Bṛhaspatilied VII, 97, 5) die Materie der Opfertexte, wie öfter *bráhman-* Objekt von *takṣ-* ist (I, 62, 13; V, 29, 15; X, 80, 7). Geliefert hat ihnen diese Materie Bṛhaspati, gleichsam den Baum abhauend, der dann bearbeitet werden soll — versuchen wir es in Anlehnung an X, 31, 7 unsrerseits selbst in vedischer Ausdrucksweise wiederzugeben: das *vánam*, den *vṛkṣá-*, „*yáto bráhma kaváyo niṣṭatakṣúḥ*". Daß dabei Bṛhaspatis Axt von keinem geringeren Handwerker als Tvaṣṭar geschärft ist, begreift sich leicht[2]). Ich denke, daß so mit einiger Wahrscheinlichkeit — und auf mehr können wir doch nicht hoffen — der Sinn der Stelle in Anlehnung an die überlieferten Materialien rekonstruiert ist. Diese Anlehnung vermisse ich und kann der Kühnheit des Gedankengangs schlechterdings nicht folgen, wenn der Mytholog hier schließt: Beil — also Donnerkeil — also Soma — also Mond. Ähnliche Vorstellungen wie in X, 53, 9 werden dann vermutlich auch in VII, 97, 7 bei der goldnen *vāśī-* des B. vorliegen. Mit ihr bearbeitet er, scheint mir, als ein *tákṣan-* das *bráhman-*. Daß des Gottes Werkzeug aus kostbarstem Material angefertigt ist, ist in der Ordnung. —

Von den Beziehungen Bṛhaspatis, die — teilweise über die Vorstellung des Soma[3]) — zum Mond führen sollen, wenden wir

---

1) Als Objekt zu diesem ist doch wohl *vāśīḥ* zu verstehen, anders als in meiner Note zu der Stelle. *satáḥ* Adverb (vgl. Note zu VII, 32, 24)?

2) Was mit all dem *étaśaḥ* zu tun hat, mag bezweifelt werden (vgl. meine Note). Aber dadurch wird die uns beschäftigende Frage, so viel sich sehen läßt, nicht berührt.

3) Die V. M. I, 409 ff. verzeichneten Übereinstimmungen von Bṛh. und Soma gehe ich hier nicht durch. Einzelnes ist, soweit H.s neue Darstellung dazu Anlaß

uns zu den auf Agni und speziell das südliche Opferfeuer gehenden[1]).

Da steht für Hillebrandt voran das Verhältnis zur „mythologischen Dublette“ dieses Gottes, Narāśaṃsa. Ich scheide diesen Punkt, der eingehendere Erörterung verlangt, hier aus. Es scheint mir zweckmäßig in einem eignen Teil dieses Aufsatzes auf das Narāśaṃsaproblem zurückzukommen. Dort hoffe ich zu zeigen, daß von dieser Seite für die Identifikation Bṛhaspatis mit dem Südfeuer nichts zu gewinnen ist.

Eine Reihe von Stellen aber rücken in der Tat die Vorstellungen von Bṛhaspati und Agni in starke gegenseitige Nähe. Unter ihnen hebt H. (v. m. 64 Anm., V. M. III, 450) besonders den Vers V, 43, 12 (aus einem Lied an die Viśve Devāḥ) hervor:

ā vedhásaṃ nīlapṛṣṭham bṛhántam bṛ́haspátiṃ sádane sādayadhvam |
sādádyoniṃ dáma ā dīdivā́ṃsaṃ hiraṇyavarṇam aruṣáṃ sapema ||

Ein Vers, sagt H., „der deutlich und unmisverständlich von einem Feuer Bṛhaspati redet“.

Meinerseits möchte ich mich vielmehr dahin ausdrücken, daß wir hier die Phraseologie nicht sowohl einfach des Feuers als vielmehr des konventionell stilisierten, mythologisch ausgestalteten Feuers, des Gottes Agni vor uns haben (ähnlich Strauß 10). Mit ihm wird B. hier identifiziert, wie er es IX, 83, 1 (oben S. 203) mit Soma wird. Was aber ist denn im Ṛv. geläufiger als solche Identifikationen? Da ist Agni gleich Mitra; Savitar ist gleich Apāṃ napāt; er ist auch gleich Pūṣan, gleich Bhaga, gleich Tvaṣṭar — ich sehe von weiteren Zusammenstellungen über dies jedem Vedaleser hinreichend geläufige Thema ab. Inwiefern aber gerade die Gleichsetzung von Agni und Bṛhaspati besonders nah lag, begreift sich doch wohl leicht genug. Beide sind priesterliche Götter. Agni ist Hotar; von Bṛhaspati heißt es *ukthāmadāni śaṃsiṣat*[2]). Dieser

---

bot, berührt worden. Meine Stellungnahme im Ganzen habe ich schon ZDMG. XLIX, 174 f. bezeichnet und sie veranschaulicht durch die Prüfung der Parallele von Soma als *vīrúdhāṃ pátiḥ* und den Pflanzen als *bṛ́haspátiprasūtāḥ*. Vollständigere Verwertung der Belege für das letzte Wort, als ich sie damals vornahm, scheint mir das dort Gesagte durchaus zu bestätigen. Im Übrigen verweise ich für jene Liste der Übereinstimmungen auf Strauß 5 ff.

1) Dabei möchte ich nicht unterlassen zu bemerken, daß die beiden Richtungen auf den Mond und auf Agni mir doch unter einander zu divergieren scheinen. Daß der Mond eine Form Agnis sei, wird im Veda wohl gelegentlich berührt, steht aber dort ganz im Hintergrunde. Auch ob die Halbmondform des Dakṣiṇafeuerherdes (nach andern wird eine andre Form verlangt) in alte Zeit zurückgeht, muß dahingestellt bleiben.

2) Vgl. meine Rel. des Veda 396 A. 1.

ist der Herr des *bráhman-*, zu Agni aber sagt man *prā́ci dyā́vāpṛthivī bráhmaṇā kṛdhi* und redet ihn an *brahmaṇas kave* (II, 2, 7; VI, 16, 30). Agni verleiht dem Sänger ein *mánma* (IV, 5, 6), wie B. Ähnliches tut. Beide sind Aṅgiras, Purohita[1]). So ist es nicht überraschend, daß I, 38, 13; III, 26, 2 diese Götter identifiziert werden[2]). Was nun speziell unsre Stelle anlangt, so scheint mir zweifelhaft, ob sie von Bṛhaspati als Agni ähnlich, und nicht vielmehr (wie III, 26, 2) von Agni als Bṛhaspati ähnlich spricht. Ist aber letzteres der Fall, so fällt der Gedanke an B. als Feuer natürlich ohne weiteres hin. Geht dagegen der Vers doch auf Bṛhaspati, scheint mir folgendes zu erwägen. Ein stark in dem Vers hervortretendes Leitmotiv ist das Sichniedersetzen des Gottes (*sádane sādayadhvam, sādā́dyonim*). Damit wird die Stelle eng an andre angeschlossen, die ebenfalls vom Sichsetzen Bṛhaspatis sprechen. Unserm *sādā́dyonim* ganz nah steht VII, 97, 4, wo in einem B.liede zu B. gesagt wird *ā́ no yónim sadatu*[3]). Dies ganze Lied aber hat es deutlichermaßen nicht mit der Niederlegung eines Feuers zu tun. Sondern der mit Bṛhaspati identifizierte Priester, der das *bráhma devákṛtam* (V. 3) vorträgt, für dessen *bráhma* guter Gang geschaffen wird (V. 8), soll sich am Opferplatz (*nṛṣádane pṛthivyā́ náro yátra devayávo mádanti* V. 1) niedersetzen. So wird zu Bṛhaspati gesagt II, 23, 1 *sīda sádanam*; wohl auch von ihm I, 18, 6 *sádasas pátim*. Auf dies Sichsetzen eines Priesters bezieht es sich, wenn von Agni — den wir hier wieder mit Bṛh. sich berühren sehen — gesagt wird IV, 9, 4 *utá brahmā́ ní ṣīdati*; VII, 7, 5 *ásādi … agnír brahmā́ nṛṣádane vidhartā́*, vgl. II, 1, 3 (an Agni) *tvám brahmā́ … brahmaṇas pate*. Also der mit Bṛhaspati und ebenfalls mit Agni identifizierte menschliche Brahman[4]) setzt sich nieder:

1) Das Meiste davon hat schon Strauß (S. 12) vollkommen richtig beigebracht. Hill. (v. m. 64 Anm.) findet, das von ihm Gesagte reiche nicht hin. Ich urteile anders. Wenn H. ihm die Verse V, 43, 12; VII, 97, 7 entgegenhält, ist hier und oben S. 202 gesagt, wie ich meinerseits über diese denke.

2) Es ist bezeichnend, daß dicht neben der ersten Stelle (V. 14) vom *ślóka-* die Rede ist und gesagt wird *gā́ya gāyatrám*, an der zweiten *mā́nuṣa devátātaye, vípram*: all das bezeichnet gerade die dem Agni und Bṛh. gemeinsame Region.

3) Überhaupt sind Berührungen zwischen unsrer Stelle und VII, 97 zu bemerken. Zum *nīláprṣṭham, aruṣám* der ersteren vgl. VII, 97, 6.

4) Wir werden den Brahman für die ältere Zeit als den Priester zu verstehen haben, der später für gewöhnlich Brāhmaṇācchaṃsin heißt, in solenner Sprache aber als Brahman benannt wird (vgl. meine Rel. des Veda 396). Unter seinen Rezitationen finden sich viele Bṛhaspatitexte; so oben das Lied VII, 97 (Āśvalāyana Śr. VII, 9, 3). Vgl. noch Ait. Br. III, 50, 2; Strauß 51. Besteht zwischen ihm und dem Hotar von Haus aus der Unterschied, daß der Letztere

davon und nicht von einem an seine Stelle gebrachten Feuer ist V, 43, 12 die Rede. Nur bildlich wird jener sich setzende Priester als ein niedergesetztes Feuer aufgefaßt, wobei neben der sonst geläufigen Gleichung Bṛhaspati = Agni auch mitwirken mag, daß vom *bráhman-* (VI, 16, 36), dem *yajñá-* das Verb *dīdi-* gebraucht wird (*dīdivā́ṃsaṃ své dā́me* II, 2, 11 unsrer Stelle sehr ähnlich), ebenso von dem wohl als Nom. agentis gebrauchten *gir-* X, 99, 11. So scheint mir der Vers V, 43, 12 — auch abgesehen von der Möglichkeit, daß er sich überhaupt vielmehr auf Agni bezieht — einen Beweis für Bṛhaspatis Wesen als ein konkretes Feuer schlechterdings nicht in sich zu schließen.

Mit Mond und Manenfeuer soll nach H. (v. m. 62 f.) auch Bṛhaspatis Beziehung zu den Aṅgiras, „den mit Zauber und Beschwörung eng verbundenen" zusammenhängen. Aber diese Beziehung erklärt sich auch aus dem Wesen eines Herrn des *bráhman-* direkt, ohne den Umweg über den Mond. Und das Aussehen der ganzen Vorstellungsmasse entscheidet, meine ich, durchaus für diese Auffassung: der Herr des *bráhman-* an der Spitze ältester, vornehmster Inhaber des *bráhman-*, um mit den Kräften und Mitteln des *bráhman-* die Interessen des *bráhman-* gegen die feindlichen Mächte durchzusetzen — während auf der andern Seite vom Monde, vom Manenfeuer in allen diesen Zusammenhängen sich keine Spur findet [1]).

Und das führt zu letzten das Bṛhaspatiproblem betreffenden Erwägungen. Neben dem, was die Texte enthalten, lohnt es sich auch zu beachten, was sie nicht enthalten. Wären denn nicht außer den zerstreuten nebensächlichen Indizien, die H. — m. E. ohne Grund — auf Mond [2]) und Manenfeuer deuten will, klarere zu erwarten? Etwa für die Mondvorstellung Hinweise auf Zunehmen und Abnehmen, auf Herrschaft über die Nacht, über die Monate? Und für das Südfeuer Hervortreten Bṛhaspatis in den auf dies Feuer bezüglichen Riten? Wie viel ist in den Texten

---

ukthá- (Preislieder), er aber *bráhman-* (Zauberlieder) vorzutragen hat? Häufiges Auftreten gerade des Terminus *bráhman-* in seinen Texten spricht vielleicht dafür. Doch wäre ein solcher alter Unterschied zwischen diesen Textkategorien offenbar auf dem Wege sich auszugleichen. Die Frage bedarf noch weiterer Untersuchung.

1) Es kommt übrigens m. E. bei den Aṅgiras im Bṛhaspatimythus ganz überwiegend nicht darauf an, daß sie Manen sind. Wie sie mit B. zusammen die Kühe gewinnen, sind sie wohl vielmehr als lebende priesterliche Heroen vorgestellt. Darauf fällt dort das Gewicht, daß sie die Stammväter der Brahmanengeschlechter, oder vornehmster Brahmanengeschlechter sind.

2) Eher ließe sich von der Sonne sprechen: II, 24, 9; VI, 73, 3; VII, 97, 7; X, 67, 5; 68, 9. — Sonne und Mond: II, 24, 5; X, 68, 10.

von Bṛhaspati die Rede, wie viel vom Südfeuer! Aber H. selbst konstatiert (v. m. 62), daß „eine engere Beziehung B.s gerade zum Südfeuer, abgesehen von I, 18; X, 182, wo er mit Narāśaṃsa identifiziert wird, nicht mehr unmittelbar erkennbar ist". Welche gebrechliche Stütze diese Beziehung zu Narāśaṃsa ist, soll unten gezeigt werden[1]. Überhaupt aber — und hierauf ist besondres Gewicht zu legen — deckt sich Bṛhaspatis Tätigkeitssphäre nicht nur nicht mit der zum Südfeuer gehörenden, sondern fällt zum größten Teil aus ihr heraus. Wenn Bṛhaspati über Opfergesang, Litaneien, das Opfer im Allgemeinen herrscht, ist das doch ein andres Reich, als das des dämonenvertreibenden Südfeuers. Das *bráhman-*, wie er es hervorbringt, dem Priester verleiht, fördert, dürfen wir uns nicht vorstellen als in besonderen Beziehungen zum Südfeuer stehend. Soll Regenzauber wie der von X, 98 oder der Zauber für Anschirrung von Indras Rossen („*yunájmi te bráhmaṇā keśínā hárī*"; Cal.-Henry 385) etwas mit diesem Feuer zu tun haben? Der Zug des Unheimlichen, der von diesem Feuer unzertrennbar ist — man unterscheide diese Unheimlichkeit von Furchtbarkeit —, ist kein Grundzug von Bṛhaspatis Wesen, sondern tritt bei diesem höchstens in ganz begrenzter Geltung, in ganz bestimmtem Zusammenhang auf. —

Wir haben den Versuch geprüft, in der Betrachtung Bṛhaspatis von der „Untersuchung der Einzelheiten" zu einer andern „großen Linie" aufzusteigen, als der, die sich auf den ersten Blick mit überzeugender Bestimmtheit darbot. Es hat sich, meine ich, ergeben, daß der unbefangene Eindruck Recht behält. Der Versuch hinter dem Bilde, das er zeigt, eine andersgeartete Vorgeschichte zu enthüllen, ist mißlungen. Die Einzelheiten mit aller Sorgfalt zu betrachten erläßt sich die unsrerseits befürwortete Methode keineswegs. Aber sie versucht sie in der richtigen Perspektive zu sehen, zufällige Produkte momentaner poetischer Phantasieregungen abzusondern von den bleibenden Elementen, und diese zu betrachten als an der Stelle stehend, die sie zum Zentrum des Ganzen einnehmen — z. B. Bṛhaspatis Zusammenhang mit den Aṅgiras als beruhend nicht auf der Mondvorstellung, sondern auf der *bráhman*-Vorstellung —: wo dann die Auffassung des Einzelnen,

---

1) Nicht anders steht es mit dem Umstand (Hill. ebendas.), daß Bṛhaspatis irdischer Vertreter, der Brahman, im Opferritual unweit des Südfeuers seinen Platz haben soll. Der Brahman, den die Ritualtexte beschreiben, scheint dem ältesten Ritual noch nicht angehört zu haben. Und Caland-Henrys Karte des Opferplatzes (pl. IV) zeigt, daß er in nicht unerheblicher Entfernung vom Südfeuer saß.

die jedesmal durch die große Struktur der Vorstellungsmassen empfohlen wird, von seiten der Anhaltspunkte, welche das Detail der Texte liefert, die Bestätigung empfängt[1]), auf die von vornherein zu rechnen war.

Täusche ich mich oder steht jene, wie mir scheint, die Einzelheiten — oder in Wahrheit gewisse, teilweise imaginäre Einzelheiten — allzusehr in den Vordergrund rückende Methode im Zusammenhang mit der Einseitigkeit der zu weit gehenden Erwartung, fast überall Naturwesenheiten in den mythologischen Gebilden zu entdecken? Diese Erwartung, das Bedürfnis die Gestalt Bṛhaspatis „auf einem festeren Sockel" aufgebaut zu sehen als die Macht des *bráhman-* ist (V. M. I, 408)[2]), läßt die nächstliegende Bedeutung eines solchen Gottes übersehen oder drängt sie in die zweite Linie zurück. Dafür treibt sie, alle Kraft an die Entdeckung von Spuren zu setzen, die zum Mond, zur Sonne, zum Feuer oder in andern derartigen Richtungen zu führen scheinen. Daß dann die frei umhergreifende Auslegung von Einzelheiten weitesten Spielraum verlangt und erhält, kann nicht überraschen.

Narāśaṃsa.

Auf den im Obigen (S. 206) berührten Gott oder Genius Narāśaṃsa komme ich nach meinen früheren Erörterungen und Hillebrandts Gegenbemerkungen[3]) noch einmal zurück. Mir scheint auch dieser Gott denen zuzugehören, deren Wesen, wie bei Savitar und Bṛhaspati, im Grunde schon der Name zu erkennen erlaubt. Indessen die Materialien, aus denen Bestätigung des durch den Namen angezeigten Ergebnisses zu schöpfen ist, sind eigentümlich gelagert und verlangen eingehende Diskussion. In ihr muß das Bemühen seine Kraft beweisen, auch unscheinbaren Indizien der Texte Ergebnisse abzugewinnen, so daß doch die Konfrontierung unabhängiger Zeugnisse oder Zeugnisgruppen, die Konvergenz der Richtungen, in welche diese weisen, die Gefahr willkürlichen Fehl-

---

1) Auch in negativer Hinsicht. Bezüglich des Zusammenhangs von B. mit den Aṅgiras: wo deuten da die Texte auf den Mond?

2) Man bemesse doch die Festigkeit, mit der sich diese Gestalt aufbaute, nach dem Denken und Fühlen der Alten — der Vorfahren jener, die das *bráhman-* zum Allwesen erhoben haben!

3) H. O., ZDMG. LIV, 49 ff. gegenüber V. M. II, 98 ff.; dann V. M. III, 445 ff.; v. m. 58 f. Meinen Aufsatz zitiere ich im folgenden mit Z. An manchen Stellen dort Gesagtes zu wiederholen konnte ich nicht vermeiden. Man sehe, teilweise wenigstens, im vorliegenden Aufsatz eine mit Rücksicht auf den erhobenen Widerspruch vorgenommene Neubearbeitung des ersten.

greifens ausschließt. Es soll versucht werden, das Funktionieren dieser Untersuchungstechnik zu veranschaulichen, die Ablehnung einer abweichenden, mir fehlerhaft scheinenden Arbeitsweise zu begründen. Zugleich wird sich Gelegenheit bieten, sachlich das früher über Narāśaṃsa Beigebrachte hier und da zu vervollständigen.

Was lehrt uns des Gottes Name?

Narāśaṃsa, durch unverdächtige Zeugnisse als *narā́ṃ śáṃsa-* erläutert[1]) (daneben Nṛśaṃsa, auch kurzweg Śaṃsa), stellt die Verbindung zweier Elemente dar, die — was zu konstatieren das Erste, Nächstliegende ist — auch außerhalb dieses Namens sehr häufig verbunden erscheinen: der Gen. *narā́m*, auch *nṛṇā́m*, abhängig von *śáṃsa-*, oder das Adj. *nárya-* neben *śáṃsa*[2]), oder Formen des Verbs *śaṃs-* mit *náraḥ* als Subjekt, oder das Partizip dieses Verbs als Beiwort dieses Substantivs; dazu dann, in etwas weiterem Kreise um diese zuvörderst uns wichtige Region gelagert, Wendungen, in denen entweder *narā́ṃ* von einem ungefähren Synonymum von *śáṃsa-* abhängt (*úpastuti-*, *stóma-*, vgl. auch *nṛṇā́ṃ stutáḥ* X, 93, 4), oder *śáṃsa-* einen andern Gen. bei sich hat, der dem *narā́ṃ* entspricht (*yájamānasya*, *sunvatá stuvatáḥ* etc.)[3]). Bemerkt man nun weiter erstens, daß die Konfiguration dieser Stellen für Auffassung des *narā́m* als Gen. subjectivus entscheidet (*náraḥ śaṃsanti* und viel andres; siehe in Z), zweitens, daß die betreffenden „Männer" durch VII, 19, 9 als *ukthaśā́saḥ* interpretiert werden (*ukthá-* und das in Narāśaṃsas Namen enthaltene *śaṃs-* gehören ja auch stehend zusammen), und daß das eben angeführte *yájamānasya* etc. in dieselbe Sphäre führt: so ergibt sich als Resultat, daß der Wortsinn von *nárāśáṃsa* ist „der (feierliche, rituelle) Vortrag der Männer"[4]) bez. der Genius, der über diesem Vortrag

1) Diese Äquivalenz wird auch von Hill. offenbar anerkannt. Zum Grammatischen vgl. jetzt Wackernagel Ai. Gramm. II, 30. 248; Johansson Bidrag till Rigvedas tolkning 22.

2) Auch in freierem Spiel so, daß beides in verschiedenem Kasus steht, V, 41, 9.

3) Belege zu dem allen Z. 51 ff. Ich wiederhole sie hier nicht, aber ihr konkreter Eindruck ist wichtig, um dem hier Gesagten lebendige Farbe zu geben, seine Überzeugungskraft zu verstärken.

4) Dabei scheinen die „Männer" in einer gewissen Gegenüberstellung zu den Göttern gedacht, mit denen sie verkehren: III, 16, 4; IX, 86, 42; vgl. I, 141, 6. — Für die Sphäre des priesterlichen Lobgesangs, um die es sich bei *narā́ṃ śáṃsa-* handelt, ist bezeichnend, daß neben diesem Ausdruck erscheint *vandaneṣṭhā́ḥ*, *ukthé* I, 173, 9; *kārúdhāyāḥ*, *stutáḥ* VI, 24, 2 (vgl. auch die Ausdrücke dort V. 1; wenn es da von Indra heißt *arcatryò .. nṛ́bhya ukthaíḥ*, so ist das — man be-

regiert. Die Fülle der einander stützenden, ergänzenden, erläuternden Belege, bald einander wiederholend, bald in verschiedenster grammatischer Form immer denselben Inhalt variierend, läßt uns die Vorstellung der vedischen Poeten — eine Vorstellung, die einem für diese hervorragend wichtigen Vorstellungskreis angehört — mit einer Sicherheit erkennen, die, scheint mir, hinter den festesten Gewißheiten der Vedaexegese nicht zurücksteht.

Nun schließt sich mit Notwendigkeit die Frage an: daß dieser Wortsinn des Namens das Wesen des Gottes ausdrückt, wird es durch das, was die Texte über dies Wesen erzählen, bestätigt?

Unter den Texten stehen als kompakte Gruppe voran die Āprīhymnen, in denen bekanntlich an fester Stelle die Anrufung des Narāśaṃsa wechselnd, gelegentlich auch kumuliert, mit der des Tanūnapāt erscheint. Diese Texte nun zeigen uns Narāśaṃsa, wie ich schon früher (Z. 53) bemerkte, als „einen Gott, der in der Sphäre des Opfers sein Wesen treibt"[1]. Er ist ein *kavi-* V, 5, 2, honigzüngig I, 13, 3; er macht den Göttern das Opfer *nāmasā* mundgerecht X, 70, 2; er ergießt dreimal des Tages (d. h. doch wohl bei den drei Savana) Honig über das Opfer I, 142, 3." Es ist klar, wie genau das alles zu einem Genius der sakralen Rezitation paßt[2]. Ich füge hinzu, daß auch die wiederholt mit N. verknüpfte Vorstellung des Honigs sich in dies Bild gut einfügt. Honigsüße wird dem heiligen Spruch mit Vorliebe zugeschrieben[3]. N.s Amt ist es, die zu verbreiten.

---

denke die Zusammengehörigkeit von *ukthá-* und *śaṃs-* — geradezu eine Interpretation von *narā́ṃ śáṃsa-*).

1) Als Beleg kann ich z. B. *mádhvā yajñám mimikṣati* I, 142, 3 hinzufügen. Ähnlich V, 5, 2. Vgl. auch *prati ... mimānaḥ ... yajñasya dhāma* Kāṭh. XXXVIII, 6.

2) So heißt es denn auch von dem ungefähren Äquivalent des N., Tanūnapāt: *mánmāni dhībhír utá yajñám ṛndhán* X, 110, 2.

3) Ich hebe hervor *pṛṇáktu mádhvā sám imā́ vácāṃsi* IV, 38, 10; *mádhvaḥ kṣaranti dhītáyaḥ* VIII, 50, 4; *yád dha vípro mádhu chandó bhánati* VI, 11, 3; *mádhumad* bz. *mádhumattamaṃ vácaḥ* I, 78, 5; V, 11, 5 (dazu VIII, 8, 11 das Verb *áśaṃsit*, zur Vorstellung des Nar. passend); das Kompos. *mádhuvacas-*; weiter die Nachweisungen der Konkordanz unter *madhumatīm*, *madhu vakṣyāmi*. Wenn der Gott *mádhujihva-* heißt, deutet die „Zunge" offenbar auf süße Rede; vgl. die Angaben der Konkordanz unter *jihvā me*; Av. I, 34, 2. 3. — Wenn von der Tätigkeit des Gottes das Verb *añj-* gebraucht wird (II, 3, 2; ebenso bei seinem Doppelgänger Tanūnapāt I, 188, 2), vergleiche man aus dem letztangeführten Lied I, 188, 11 *agnir .. gāyatréṇa sám ajyate* und besonders VI, 69, 3 *sáṃ vām añjantv aktúbhir matīnā́ṃ sáṃ stómāsaḥ śasyámānāsa ukthaíḥ*: „da haben wir die Vorstellungen des Salbens, des heiligen Textes, des an Narāśaṃsa erinnernden *śaṃs-* bei einander. Nach alledem ist die Bedeutung des Honigs und des Salbens bei N. wohl klar.

Außerhalb der Āprīhymnen weiter ist wohl die wichtigste Narāśaṃsastelle des Ṛv. X, 57, 3 *máno nv ā huvāmahe nārāśaṃséna sómena pitṝṇā́ṃ ca mánmabhiḥ*: die Zurückrufung der Seele eines Schwerkranken, die sich ins Jenseits zu entfernen droht. Hier treffen wir zuerst auf die Verbindung, die uns dann weiterhin näher beschäftigen wird, des N. mit den *pitaraḥ*. Fragen wir uns im voraus, welche Möglichkeit für die Verknüpfung der Vorstellungen eines Genius ritueller Rezitation und der Manen gegeben scheint[1]), drängt sich wohl auf, daß es sich um die Manen insofern handeln wird, als diese Erfinder oder Ausüber solcher Rezitation und deshalb mit Narāśaṃsa verbündet waren[2]). Eine Probe auf die Richtigkeit dieser Erwägung liegt nun darin, daß im besprochenen Verse es nicht schlechthin heißt *pitṛ́bhiḥ*, sondern *pitṝṇā́m mánmabhiḥ*: d. h. es wird eben die Seite am Wesen der *pitáraḥ* hervorgehoben — oder auch es werden eben die *pitáraḥ* hervorgehoben, an welchen die Seite zur Erscheinung kommt —, die gerade mit Narāśaṃsa in seiner hier vertretenen Auffassung harmoniert. Denn das *mánman-* der Väter ist doch wohl nichts sehr andres als ihre rituelle poetische Produktion, vgl. *mánma śaṃsi* II, 4, 8, *matiḥ .. śasyámānā* III, 39, 1[3]). Der Zauberpriester, der X, 57 redet, will den Kranken ans Leben fesseln durch die magische Kraft, welche die Vorfahren in ihrem Soma und ihren Liedern, von Narāśaṃsa begnadet, angesammelt haben. So preist VIII, 41, 2 der Dichter, wörtlich gleich X, 57, 3, den Varuṇa *pitṝṇā́m .. mánmabhiḥ*, wo dann das sogleich folgende, mit *mánmabhiḥ* parallele *práśastibhiḥ* an die Vorstellungssphäre des Narāśaṃsa anklingt; und X, 78, 3 werden die Marut gerühmt als *pitṝṇā́ṃ ná śáṃsāḥ surā́tayaḥ*[4]): auch hier das an Narāśaṃsa anklingende Schlagwort *śáṃsa-* mit den Manen in einem Zusammenhang, welcher genau der durch unsre Untersuchung angezeigten Richtung entspricht.

Nun sehen wir weiter diese Ṛv. X, 57, 3 auftretende, bisher

---

1) V. M. II, 106 wird gesagt: „Ein ‚Lobpreis der Menschen' ist für einen Todes- oder Manengott ... eine unverständliche Bezeichnung". Es braucht sich ja nicht direkt um einen „Todes- oder Manengott" zu handeln, sondern nur um einen Gott, der zu den Manen in einer speziellen, eben von uns zu ermittelnden Beziehung steht. Dann aber ist jene Unverständlichkeit wohl zu rasch behauptet.

2) Die vedischen Theologen liebten es ja, die Toten nach den rituellen Leistungen, die sie im Leben vollbracht hatten, zu charakterisieren.

3) Siehe das schon Z. 56 Bemerkte.

4) Vgl. dazu ebenfalls von den Maruts II, 34, 6 *narā́ṃ ná śáṃsaḥ* Z. 56 A. 1.

durch die Lagerung ṛgvedischer Materialien erläuterte Verbindung von Nar. mit den Manen in den jüngeren vedischen Texten wiederkehren. Es handelt sich um die Zeremonie der Nārāśaṃsa-Somabecher, die an bestimmter Stelle des Somaopfers den Manen gewidmet werden[1]. Auch hier erscheint, wie ich schon früher zeigte[2], an den Manen in einer Reihe von Ausdrücken der betreffenden Formeln eben der unsre bisherigen Ergebnisse augenfällig bestätigende Zug, daß sie der Gabe priesterlicher Dichtung teilhaftig waren. Wenn es heißt: *narāśaṃsapītasya te deva soma mativida ūmaiḥ* (resp. *ūrvaiḥ, kāvyaiḥ*) *pitṛbhir bhakṣitasya*, so haben wir hier die Elemente Narāśaṃsa, Soma, *pitáraḥ* und *mati-* auf das genaueste so wie in X, 57, 3 (dort nur für *mati- mánman-*) beisammen. Und wenn hier Soma eben als *matívid-* gefeiert wird, so weist das darauf hin, daß von den Vätern als den Inhabern sakraler Dichtung die Rede ist: die wird von Soma inspiriert[3]. In der Fassung von Ts. III, 2, 5, 2—3 ist der Soma des betreffenden Ritus *nārāśáṃsapīta-, pitṛ́pīta*: der Trank, der die Dichter begeistert, ist zuerst vom himmlischen Vertreter geistlichen Dichtens, dann von den priesterlichen Ahnherren getrunken worden. Und wenn dann der Nachkomme jener Ahnen den Soma in dieser Gestalt anruft, bedeutet das wohl, daß er für sich selbst das von den Vorfahren überkommene geistliche Erbteil in Anspruch nimmt[4]: offenbar unter speziellem Mitklingen des Wunsches, so Nebenbuhlern gegenüber sich die *abhiṣṭi-* zu sichern[5].

---

1) Z. 54 f.; H. O., IF. XXXI, 139; dort weitere Literatur.

2) Z. 55 f.

3) Soma ist ja *pitā́ matīnā́m ásamaṣṭakāvyaḥ* IX, 76, 4, *janitā́ matīnā́m* IX, 96, 5. Von ihm heißt es *ayám me pītá úd iyarti vā́cam ayáṃ manīṣā́m uśatī́m ajīgaḥ* VI, 47, 3. Ähnliches bekanntlich sehr häufig.

4) Fällt von diesen Vorstellungen her Licht auf den so dunkeln Tanūnapāt? Die an ihn und die an Narāśaṃsa gerichteten Verse der Āprīlieder legen beiden so ähnliche Bestimmungen bei, daß man geneigt sein wird, hier eine Dublette derselben, mindestens ungefähr derselben Gestalt anzunehmen. Ist der Gott „Leiblicher Nachkomme" also vielleicht als der Wahrer der Kontinuität zwischen Vorfahren und Nachkommen, in diesem Fall als der Verbürger der von den Vorfahren überkommenen geistig-sakralen Erbschaft aufzufassen? Ist es Zufall, daß im Avesta *xšaϑrōnaptar-*, das Beiwort des Nairyōsaṅha, ebenfalls das Element *napāt-* enthält: Überführung der betreffenden Vorstellung ins Gebiet des *kṣatra-* (vgl. unten S. 217 A. 5)?

5) Über die spezielle Geltung des *abhiṣṭi*-Motivs im Zusammenhang mit Narāśaṃsa und überhaupt *śáṃsa-* vgl. Z. 52 A. 3 (lies dort I, 173, 9 statt I, 173, 8; hinzugefügt werden kann Verweisung auf I, 94, 8; 178, 4; II, 26, 1). — Man bemerke, daß X, 93, 11 der *śáṃsa-*, welchen dort der Gott *abhiṣṭaye* schützen soll, durch v. 12 *stómam* ... *nṛṇā́m* an *narā́ṃ śáṃsa-* angeschlossen wird. Wie das

Wie Narāśaṃsa mit den Manen als den alten Inhabern der Brahmanenwürde und priesterlichen Dichtkunst zusammenhängt, so gilt Ähnliches, wie oben (S. 198) besprochen, von Bṛhaspati. Damit werden wir zum Ṛgveda zurück und zu bisher noch nicht berührten Materialien dieses Veda über Narāśaṃsa geführt. Es ist wohl kein Zufall, daß dort I, 106, 3—5 Narāśaṃsa zwischen den *pitáraḥ* und Bṛhaspati angerufen wird; vielleicht auch mit besonderer Absicht werden da, in Hindeutung eben auf die hier besprochenen Zusammenhänge, die *pitáraḥ* als *supravācanāḥ* charakterisiert[1]). Besonders sichtbar aber tritt die Verwandtschaft von Narāśaṃsa und Bṛhaspati in den Liedern I, 18 und X, 182 hervor, in denen beide Götter in engster Verbindung mit einander angerufen werden. Fragen wir nach dem Motiv dieser Zusammenstellung? Wir haben keine Schwierigkeit es aus dem Ṛgveda selbst herauszulesen. Das Bṛhaspatilied II, 26 hebt an *ṛjúr ic chámso vanavad vanuṣyatáḥ*. In andern Bṛhaspatiliedern heißt es *ukthám índrāya śáṃsan; ṛtáṃ śáṃsantaḥ* X, 67, 1. 2, und beten die *suśáṃsāḥ*, durch ihre *mati-* den *duḥśáṃsa-* zu überwinden („*tváyā* .. *bṛhaspate* .. *yujā*) II, 23, 10[2]). Speziell aber von den beiden hier in Rede stehenden, Bṛhaspati und Narāśaṃsa zusammenstellenden Hymnen betet der eine um Abwehr des *śáṃsa-ārarusaḥ* I, 18, 3[3]); im andern wird Bṛhaspati angerufen *púnar neṣad aghá śaṃsāya mánma*[4]) X, 182, 1, und tritt neben einem Gebet gegen die *brahmadviṣaḥ* (V. 3) in dem Vers für Vers wiederholten Refrain ein solches gegen die *áśasti-* auf[5]). So sehen wir

alles auf die Rivalität mit Konkurrenten hinblickt, wird auch durch das *viṣpardhasaḥ* I, 173, 10 (neben *svabhiṣṭáyaḥ* V. 9), *vivāci* I, 178, 4 angezeigt. — Nicht sehr weit von diesem Konkurrenzmotiv abzuliegen scheint der Zusammenhang der Narāśaṃsazeremonie beim Somaopfer mit der Verteilung der Dakṣiṇās, s. Kāṭh. VI, 6 p. 55, 17; Caland-Henry 289 f.

1) Das Wort heißt vielleicht nicht nur: wem schönes *pravácanam* gilt, sondern auch: wer sich auf schönes *pr.* versteht (?).

2) Hier sei aus den jüngeren Veden die oft zitierte Formel *bṛ́haspátir ukthāmadāni śaṃsiṣat* (Ts. III, 3, 2, 1 etc.) angeschlossen.

3) Dazu positiv, im selben Vorstellungskreis verbleibend, *dhíṇáṃ yógam, hótrā* (V. 7. 8).

4) Man beachte dies *mánma*, das wir oben (S. 213) als in den Vorstellungskreis von Narāśaṃsa gehörig kennen gelernt haben.

5) Aus diesem Lied hebe ich noch besonders die Worte hervor *nárāśáṃso no 'vatu prayājé*. Die Āprīlieder, in denen die stehende Anrufung des N. erscheint, gehören ja dem Ritual der Prayājas an. Die Stellung der eben angeführten Worte in X, 182 enthält ein Indizium über das leitende Motiv dieses Prayāja.

beständig die Wortgruppe von *śaṃs-*, mit Bṛhaspati oder mit Bṛhaspati und Narāśaṃsa in Beziehung tretend, den Schlüssel zum Zusammenhang der beiden Götter geben. Man kann sich noch auf folgende Stellen berufen: *śáṃsad ukthéndrāya bráhma várdhanaṃ yáthā́sat* VI, 23, 5; *ukthā́ bráhma ca śáṃsyā* VIII, 63, 2; *imā́ bráhma śasyámānāni* X, 66, 12; *imā́ bráhma ... śaṃsi* X, 148, 4[1]) — durchweg finden wir da das Motiv des Brahmaṇaspati und das des Narāśaṃsa mit einander verbunden.

Ist es nach alldem zuviel gesagt, daß zahlreiche Gruppen in einander greifender, sich gegenseitig sichernder Zeugnisse unsre Untersuchung auf eine breite Basis stellend bestätigen, daß die vedischen Autoren dem Narāśaṃsa die Wesenheit beilegten, die auf Grund seines Namens und dessen Stellung im vedischen Sprachgebrauch eben erwartet werden mußte[2])? —

Ich wende mich nun, nachdem ich den mir als gefordert erscheinenden Gang der Untersuchung aufgewiesen habe, dazu, die Basis zu prüfen, auf die Hillebrandt seinerseits jene stellt. Vielfach wird dabei fühlbar werden, daß sich die bei Bṛhaspati zu beobachtende Konstellation wiederholt: die auf die liturgische Bedeutung und Wirksamkeit des Gottes hinweisenden Züge finden nicht die gebührende Beachtung, während die Tendenz eine Naturwesenheit in ihm zu erkennen dazu treibt unsicherste Spuren, die in dieser Richtung führen könnten, aufzusuchen und aus ihnen herauszudeuten, was in ihnen nun einmal nicht liegt.

„Ein wesentlicher Faktor in meiner Deutung", sagt er (V. M. III, 445), „ist der iranische Nairyōsaṅha gewesen. Wie man seinen Namen auch etymologisch deute, seinem Wesen nach ist er ein Feuergott". Eine Anzahl von Iranisten werden als Zeugen hierüber angerufen, von Spiegel bis Gray. Was sagt der Letztge-

---

1) Auch an den Priesternamen *brāhmaṇācchaṃsin-* läßt sich hier erinnern.

2) Auf das Wesen der Nārāśaṃsī-Verse (Z. 56 f.; vgl. V. M. II, 100 f.; III, 449 A. 3) will ich in diesem Zusammenhang nicht eingehender zurückkommen. Hill. meint, daß der Terminus dem Manenkult angehört; jene Texte seien als *nār.* erst benannt worden vom Standpunkt derer aus, welche auf die darin besungenen Fürsten als auf Verstorbene zurückblickten. Aber Av. XX, 127, 1, weiter Kāṭhaka XI, 5 p. 150, 2 mit Beziehung auf Ṛv. I, 125, 4 (wo doch von keinen Verstorbenen die Rede ist) steht der Ansicht H.s entgegen. — Auch darin kann ich ihm nicht beitreten, daß diese Verse als *anṛta* deshalb bezeichnet worden seien, weil sie dem Manenkult angehört hätten. Denn als *anṛta-* werden zugleich mit den *nār.* auch die *gāthāḥ* charakterisiert (Kāṭh. XIV, 5, p. 205, 2), die mit Verstorbenen schwerlich zu tun hatten. Es wird also doch wohl dabei bleiben, daß man diesen poetischen Produkten Verlogenheit vorwarf.

nannte? Er konstatiert, daß N. „is connected most closely with the Fire", und daß Yasna 17, 11 nach fünf Feuern er genannt wird, „who forms, as it were[1]), the sixth". Das schließt doch eine gewisse Reserve in sich, die Gray dann allerdings fallen läßt, indem er sich geneigt erklärt „to regard N. as a divinity of fire"[2]). Wenn man nun statt dieser Zeugen das Awesta selbst befragt, wird man beachten, daß die Yasnastelle jedem der fünf Feuer das Beiwort *ātrəm* gibt, dem Nairyōsaŋha nicht[3]). So wird auch im Bundahiš von den fünf Feuern gesprochen, nicht von sechs; in Bezug auf N. aber bemerkt Darmesteter[4]): „Le Bundahish ne le comprend pas dans son énumération et l'Avesta même ne lui donne pas le nom de feu". Daß dieser Genius seine scharfumrissene Gestalt nicht von indoiranischer Zeit bis zum Awesta bewahrt hat, wird nicht befremden. Aber in den unbestimmten Zügen, die sich an diesem Boten des Ahura Mazda erkennen lassen[5]), in seiner Benachbartheit mit den Feuern, denen er doch selbst nicht zugehört, kann ich in der Tat nichts entdecken, was den im Obigen gewonnenen Resultaten widerspräche oder was, läge wirklich ein Widerspruch vor, die Erkenntnisse erschüttern könnte, welche über den vedischen Gott aus dem Veda herzuleiten sind. Die sehr deutlichen Daten, die in dieser doch wohl zunächst in Betracht kommenden Quelle dicht um Namen und Gestalt des Narāśaṃsa ge-

1) Von mir gesperrt.

2) Arch. für Rel. III, 48.

3) Hill. spricht wiederholt von Nair.s „Stellung inmitten der anderen Namen des Feuers Ys. 17, 11" (V. M. II, 106 f.; III, 445). Nicht inmitten, sondern hinter jenen Namen. Und die Form, in der H. das Aussehen der Stelle beschreibt, erweckt durch das Hinweggehen über das Fehlen des sonst gebrauchten Beiworts „Feuer" gerade bei Nair. eine falsche Vorstellung von seiner Annäherung an die Feuer.

4) Le Zend-Avesta I, 151. S. dort überhaupt den ganzen Aufsatz „Les Feux".

5) Unter ihnen hebe ich sein Auftreten zusammen mit den Seelen der Frommen hervor (Vd. 19, 34). Das könnte sich, wie schon Hillebrandt (V. M. II, 107) bemerkt hat, der Gemeinschaft Narāśaṃsas und der *pitaraḥ* vergleichen. Doch glaube ich eher, daß Nairy. dort wegen seiner Eigenschaft als Bote des Ahura Mazda erscheint, vgl. Vd. 22, 7 (an dieser Stelle findet sich das zugehörige Verb *saŋhōiṯ, saŋhaṯ*). Die Erwägung des Gebrauchs von *nairya-* und *saŋha-* im Awesta spricht dafür, daß der Sinn des Kompositums sich hier aus der im Veda dafür in Betracht kommenden sakralen Sphäre herausgeschoben hat und es sich um „männliche (mannhafte) Rede" handelt (vgl. Bartholomae Wörterbuch 1055; dieselbe Abweichung der Nuance auch im Veda da, wo *nárya-*, nicht *narā́m* steht? Man beachte den regelmäßigen Sinn von *nárya-*). Daß in dieser Verbindung der Vorstellungen „Mann" und „Rede" das „Mann" auf den Redenden geht, nicht auf den, von dem die Rede ist, bestätigt das Awesta.

lagert sind: sie haben uns den Weg zu zeigen. Nicht eine außerindische Gottesgestalt, bei der die Unausgeprägtheit, in welcher sie uns vorliegt, sich mit ihrer weiten, allen möglichen Störungen oder Neubildungen Raum gebenden Entfernung vom Veda vereinigt, ihren Wert für unsre Untersuchung herabzudrücken.

Eine gewisse Nachbarschaft mit dem Feuer kann nun freilich auch dem vedischen Narāśaṃsa zugeschrieben werden: und sie ist es, auf die sich Hillebrandt besonders stützt, die er aber in seiner Erklärung von N. als Namen und Gottheit des Manenfeuers meines Erachtens durchaus überspannt und zugleich in falscher Richtung spezialisiert. Agni der Hotarpriester[1]), der Gott heiliger Weisheit, der Besitzer der *jihvā mádhumatī* (III, 57, 5) u. s. w. steht natürlich Narāśaṃsa dem *mádhujihva-* (I, 13, 3) nah, wie wir gesehen haben, daß er dem Bṛhaspati nah steht[2]). Bei der Neigung mancher Sänger ihn mit Reihen andrer Götter zu identifizieren, kann es nicht befremden, wenn III, 29, 11 gesagt wird: „Tanūnapāt wird er (Agni), der asurische Fruchtkeim, genannt; Narāśaṃsa wird er, wenn er geboren wird; Mātariśvan, wenn er in der Mutter sich gebildet hat; des Vāta (Windes) Strömen wurde er in seinem Lauf"[3]). Das klingt nicht anders, als wenn es in II, 1 heißt: Du, Agni, bist Indra; du bist Viṣṇu; du gibst als Tvaṣṭar dem Verehrer Heldenreichtum, und so fort; oder V, 3, 1: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst; du bist Mitra, wenn man dich entflammt hat"; oder Śatap. Br. II, 3, 2, 9 ff.: Wenn er (Agni) zuerst mit Brennholz entflammt wird, wird er Rudra. Wenn er heller aufzuflammen anfängt, wird er Varuṇa. Wenn er voll aufflammt, wird er Indra u. s. w.[4]). Autoren, die so reden, lehren doch nicht Mythologie in unserm Sinn[5])!

---

1) Der Hotar steht ja in spezieller Beziehung zu *śaṃs-*

2) Ist nicht in dem oben besprochenen Lied X, 182, dessen drei Verse durch den Refrain sehr entschieden parallelisiert werden, nach dem Vers an Bṛhaspati und dem an Narāśaṃsa der dritte an Agni gerichtet (*tápurmūrdhā*, vgl. VII, 3, 1)? Sicher ist das freilich nicht.

3) Ich meine, daß in dem Vers vier Sätzchen vorliegen (in jedem Pāda eins), nicht drei (Hillebrandt, Lieder des Ṛv. 11, vgl. V. M. II, 152).

4) Im Einzelnen wäre zu III, 29, 11 noch zu bemerken, daß offenbar die Vorliebe für Phantasien über Agnis Geburt das erste Sätzchen hervorgerufen hat; der Name Tanūnapāt gab sich leicht zur Ausdeutung auf einen *garbha-* her. Dann schloß sich leicht ein Satz über den Doppelgänger des Tan., Narāśaṃsa, an: da trat dann, in naheliegendem Fortschritt, für die Embryoschaft das Geborenwerden ein. Die Wortspiele im dritten und vierten Satz (im vierten *sárgaḥ* und *sárimaṇi*) sind klar.

5) V. M. III, 446 heißt es: „III, 29 ist keineswegs ein mystisches oder von

Dem eben besprochenen Vers III, 29, 11 steht dann noch der Āprīvers Vs. XXVII, 13 (und Parallelstellen) an der Seite: *mádhvā yajñám nakṣase prīṇānó nárāśáṃso agne* (dafür einige Texte, auf dasselbe herauskommend, *nakṣati .. agniḥ*; weiter, wohl als Kontamination zu beurteilen, *nakṣati .. agne*). Aber man beachte doch, daß wir es hier mit einem jungen Āprīlied zu tun haben und zwar mit einem für den Ritus der Agnischichtung verfaßten, das deshalb besonders dazu neigt, die Vorstellung gerade des Agni hervorzukehren[1]), annähernd wie das Āprīlied Ṛv. IX, 5 es mit der Vorstellung des Pavamāna tut[2]). Benennt derselbe Āprīvers den Agni-Narāśaṃsa dann weiter in Anlehnung an Ṛv. X, 149, 4 als *savitā́ viśvávāraḥ*, so sieht man, daß der Verfasser nicht an Schwerfälligkeit litt. Wir müßten unsrerseits daran leiden, um in dieser Äußerung des jungen Āprīliedes ein ernsthaftes Zeugnis für etwas zu finden, das uns die alten Āprīlieder nicht lehren.

Hill. nun freilich glaubt auch den alten die Erkenntnis von Narāśaṃsas Agninatur entnehmen zu können. „Wo bleiben denn aber", so wendet er sich gegen mich (V. M. III, 447), „die Āprīlieder II, 3 u. s. w., in denen N. nicht unmittelbar vor Barhis etc. steht[3]), sondern mitten zwischen zwei Agniversen? Es ist unmöglich zu verkennen, daß in ihnen N. keine Abstraktion des ‚Liedes', sondern ein Name, eine Form des Feuers ist". Die Āprīlieder richten sich, wie allbekannt, Vers für Vers an einzelne beim Opfer wirksame Götter oder Genien: an den vornehmsten unter ihnen, Agni in mehreren Gestalten (als *samiddha*, als *īḍya īḷita īḷenya*, häufig an ihn auch in Verbindung mit dem Leitmotiv des Schlußverses *svāhā*), dann an das Barhis, an Nacht und Morgenröte, an den Baum des Yūpa etc. Da hat nun der Narāśaṃsavers (oder der an Tanūnapāt, oder zwei Verse an beide) seine feste Stelle zwischen dem an Agni *samiddha* und Agni *īḷita*. Daraus soll bei der von Vers zu Vers wechselnden Zuteilung dieser An-

---

Identifikationslust erfülltes Lied, dessen Angaben wir gar keinen Wert beimessen durften". Daß solche Spiele der Identifikationen gleich das ganze Lied erfüllten, können wir doch nicht erwarten; phantasiereich genug aber ist dieses, und für darin begegnende Äußerungen wie die in Rede stehenden scheint mir das Wort „Angaben" reichlich positiv. V. M. II, 101 f. fand Hill., unser Vers sei wenig geeignet, uns zur Einsicht (über Nar.) zu verhelfen.

1) Śatap. Br. VI, 2, 1, 33 läßt das Lied von Agni selbst „geschaut" sein.

2) Ein andres der jüngeren Āprīlieder identifiziert Narāśaṃsa mit Indra, noch ein andres setzt an seine Stelle das Opferroß (Vs. XXVIII, 19; XXIX, 2).

3) Wo steht er so? frage ich.

rufungen folgen, daß auch dieser mittlere Vers einer Form des Agni zugehöre? Ich schließe umgekehrt. Der vorangehende und der folgende Vers nennt in allen Āprīliedern des Ṛv. fast immer ausdrücklich den Agni[1]; der in der Mitte stehende (oder die beiden in der Mitte stehenden) tut es nie[2]. Also handelt es sich um eine Gottheit, die für die Liedverfasser von Agni verschieden war, so gut wie hinterher das Barhis oder die göttlichen Tore. Inwiefern ein Genius des an die Götter gerichteten Preises nicht auf das allerbeste an diese Stelle passen soll, ist mir unerfindlich.

Hill. bestimmt nun seine Gleichung zwischen Agni und Narāśaṃsa näher dahin, daß an das Manenfeuer (*dakṣiṇāgni*) zu denken sei. „Zu diesem Manenfeuer steht Agni Nar. resp. das Adj. *nārāśaṃsa* noch mehrfach in Beziehung" (V. M. II, 104); bezeugt ist „die Verbindung der Nārāśaṃsabecher mit den Manen und dem Dakṣiṇafeuer" (III, 449). Dies Feuer und der mit ihm (nach Hill.) zusammengehörige Mondgott soll die Erklärung für den Zusammenhang von N. und Bṛhaspati abgeben. Die Beziehung zu den Manen nun haben wir oben aus Nar.s Wesen auf unserm Weg abgeleitet. Ich suche aber unter den von Hill. beigebrachten Materialien über die Nārāśaṃsabecher vergeblich nach Hindeutungen auf das Manenfeuer. Die Becher werden *havirdhānayoḥ*, speziell unter dem südlichen Havirdhānawagen niedergesetzt: Caland-Henrys Karte des Somaopferplatzes zeigt wieder (vgl. oben S. 209), daß diese Stelle vom Dakṣiṇāgni recht entfernt ist. Jenes Feuer kommt im Kreis der Narāśaṃsa-Materialien, so viel ich finde, nur einmal vor: beim Manenopfer vollzieht man nach Śāṅkhāyana Śr. III, 17, 3 (V. M. II, 100), ähnlich nach dem Kāṭhakasūtra (Caland, Ai. Ahnencult 214) ein Upasthāna für dieses Feuer mit Ṛv. X, 57, 3—5, von welchen Versen der erste die Worte *nārāśaṃséna sómena* enthält. Das ist alles. Daß daraus nicht auf Nar. als jenes Feuer selbst oder als dessen Gottheit geschlossen werden kann, ist wohl klar. Um so mehr als einerseits die Beziehung zwischen diesem Ritus und eben diesem Vers offenbar sekundär ist[3]. Und andrerseits tritt sie in den Ritualtexten entfernt nicht mit der Konstanz

---

1) Ausgenommen selbstverständlich IX, 5. Und I, 188, 1; X, 110, 1 wird Agni ohne Setzung dieses Worts doch unzweideutig angeredet.

2) III, 4, 2 bildet natürlich keine wirkliche Ausnahme.

3) Nach Hill. (II, 100) wären „die Worte dieses mit der rituellen Praxis in Übereinstimmung stehenden Verses von ausschlaggebender Bedeutung". Die Umgebung des Verses im Ṛv. zeigt, daß er für Zurückrufung der Seele eines Schwerkranken gedichtet ist. Die Verwendung bei Śāṅkhāyana ist eine andre.

auf, die wir erwarten würden, bestände ein solcher Zusammenhang zwischen Narāśaṃsa und Manenfeuer in der Tat. Nach Śatapatha Br. II, 6, 1, 39 (= Kāty. Śr. V, 9, 22) wird der in Rede stehende Vers vielmehr beim Upasthāna des Gārhapatyafeuers gebraucht, vgl. auch Lāṭyāyana V, 2, 11, wo dicht daneben in Sūtra 12 für die Verehrung des Dakṣiṇāgni ein andrer Vers vorgeschrieben wird[1]. Über das alles wird man sich sagen (vgl. das oben S. 208 über Bṛhaspati Bemerkte), daß Narāśaṃsas Manenfeuernatur, um glaublich zu sein, sich doch im Ritual ganz anders kundgeben müßte als in einem solchen flüchtigen Zuge. Würde nicht beispielsweise beim Ritus der Feueranlegung da, wo es sich um das südliche Feuer handelt, in aller Deutlichkeit Narāśaṃsa als dessen Schutzherr hervortreten[2]? Weiter: wenn, wie Hillebrandt lehrt, Vaiśvānara das Āhavanīyafeuer ist, wäre nicht zu erwarten, daß entsprechend der Trias der Feuer Vaiśvānara und Narāśaṃsa zusammen mit einem Dritten als dem Repräsentanten des Gārhapatya in stehender Verbindung erschienen? Die Überlieferung benennt die drei Feuer als *atharva*, *narya*, *śaṃsya* (Vs. III, 37; Āpast. Śr. V, 18, 2, vgl. Śat. Br. II, 4, 1, 4. 5 etc.): ist es nicht bemerkenswert, daß die Namen *narya* und *śaṃsya*, die an Narāśaṃsa denken lassen könnten, gerade den andern Feuern, nicht dem südlichen beigelegt werden? Auch eine anderweitige Nomenclatur der Feuer (Indra für den Āhavanīya, Yama für den Gārhapatya, Nada Naiṣidha für das Manenfeuer, Śatap. Br. II, 3, 2, 1 f.) geht an der Benennung Narāśaṃsa vorüber.

Ich erwähne noch, um vollständig zu sein, daß Hill. (V. M. II, 104; III, 447) als eine Stütze seiner Ansicht folgenden Zug betrachtet und bei mir die Stellungnahme zu ihm vermißt: Narāśaṃsa wird als *triśīrṣan- ṣaḍakṣa-* beschrieben; so läßt sich H. auf Viśvarūpa Tvāṣṭra, damit dann nach den V. M. I, 531 ff. vorgetragenen Kombinationen auf den Mond, also, wenn man will, in eine gewisse Nähe des Manenfeuers führen. Jene Beschreibung des N.

1) Ich verweise noch auf Caland, Ai. Ahnencult 13. An sich ist es leicht begreiflich, daß man den Vers *māno nv ā huvāmahe*, der ja die *pitáraḥ* erwähnt, in den Ritus des Zurückrufens des eignen *mánaḥ* von der gefährlichen Berührung mit jenen hineingesetzt hat, und daß dieser Vers dann von Manchen neben dem den *pitáraḥ* eignen Feuer rezitiert wurde.

2) Auch hätte man wohl überhaupt, wie mir scheint, die spezielle Anrufung gerade des Manen- und Zauberfeuers inmitten der dem Götterkult angehörigen Āprīlitanei als etwas recht Auffälliges zu beurteilen. Ich erinnere an das oben S. 209 über das Manenfeuer und Bṛhaspati Gesagte.

nun steht in einer jungvedischen Formel [1]; ich würde sie, solange sie an den alten kompakten Überlieferungsmassen keinen Halt findet, der Spreu zerstreuter, belangloser Einfälle zurechnen, die in den großen vedischen Spreuhaufen so überreichlich anzutreffen ist. Da die Frage einmal aufgeworfen ist, sei bemerkt, daß ein gewisser Zusammenhang mit anderweitigen Daten vielleicht doch vorhanden ist. Die Zahl drei begegnet auch sonst in Verbindung mit Narāśaṃsa. Er waltet des Opfers *trir ā divaḥ* I, 142, 3, womit zusammenzustellen scheint, daß die Götter sein Alter Ego Tanūnapāt *trir áhann āyájante* III, 4, 2 [2]. Vermutlich blickt das auf die drei Savana hin. Und eine Gliederung der Tätigkeit Narāśaṃsas oder des *narā́ṃ śáṃsa-* nach den drei Savana könnte auch aus II, 34, 6 hervorgehen *narā́ṃ ná śáṃsaḥ sávanāni gantana*: man betrachte diese Stelle im Licht der Brāhmaṇaäußerungen über die auf die drei Savana sich verteilende *nārāśaṃsapaṅkti-* Kāṭh. XXIX, 1, p. 167, 13 f. etc. So mag — ich lege auf diese Vermutung kein Gewicht — N. „dreiköpfig" in dem Sinn genannt sein, daß zu jedem Savana ein Kopf gehört [3]. Ob der Verfasser der betreffenden Formel dann eben nur etwa in der Erinnerung an X, 99, 6 weiter erwogen hat, daß an drei Köpfen sechs Augen sitzen müssen, oder ob irgend ein bestimmterer Gedanke (an die Doppeltheit der Hotar- und Udgātartätigkeit? an die *ubhā́ śáṃsā nárya* I, 185, 9?) von der Drei zur Sechs geführt hat, werden wir uns, fürchte ich, resignieren müssen, wie so viel andres gleich Erhebliches, nicht zu wissen [4]. —

Ich rekapituliere. Was sind die Materialien und Anhaltspunkte, denen hier für das Narāśaṃsaproblem die entscheidende Bedeutung zuerkannt wird? Zuvörderst eine außerindische Gestalt, von deren alten Umrissen auf dem Weg vom gemeinsamen Ursprung bis dahin, wo wir sie in Iran vorfinden, kaum viel übrig geblieben ist. Auf dem Felde der indischen Überlieferung selbst sodann die Beobachtung losen Nebeneinanderstehens des einen und des andern,

1) S. die Konkordanz unter *devo narāśaṃsas triśīrṣā*.

2) Daß N. *tisró divaḥ práti mahnā́* ist (II, 3, 2), mag unerheblich sein. — Man vergleiche zu den angeführten Stellen III, 54, 11; IV, 12, 1.

3) Hat es dieselbe Bedeutung, wenn Bṛhaspati *triṣadhasthāḥ* heißt (IV, 50, 1)?

4) Dieselbe Resignation empfehle ich auch gegenüber dem *viśvárūpebhir áśvaiḥ* (X, 70, 2; V. M. III, 447). Wenn N. zum Opfer kommt, wird er ja fahren, wie die Götter pflegen. Warum aber seine Rosse *viśvárūpa* sind? Warum ist Savitars Wagen *viśvárūpa-* (I, 35, 4)? Vielleicht nur, um ihn als besonders herrlich zu beschreiben. Mythologische Schlüsse werden wir uns hier besser versagen.

in dem sich ebenso gut entferntere wie nähere Beziehung kundgeben kann und wie Zusammengehörigkeit auch der Kontrast sich kundgibt. Ein flüchtiges Sichannähern dieser einen Figur an jene andre, das alsbald anderweitigen, ebenso gleichgültigen Annäherungen Platz macht. Wo dann doch bleibenderer Zusammenhang sich wirklich herauszustellen scheint (N. und Bṛhaspati), werden die von der Überlieferung gebotenen deutlichen Indizien (S. 215 f.) für die Beurteilung dieses Tatbestandes übersehen und dafür das Vorhandene mit überkühnem Griff an Phantasiebilder (lunarische bz. Manenfeuernatur der Götter) angeheftet. Beiworte, die durchaus vereinzelt auftretend unberechenbaren Einfällen ihr Dasein verdanken mögen, werden als Brücke verwandt zu andern, in Wahrheit ihrerseits wieder durchaus problematischen Vorstellungskreisen. —

Und wenn nun unausbleiblich die in so zufälligen Richtungen, so ganz aus freier Hand gezogenen Linien mit denen wenig harmonieren, welche in unsern Quellen in der Tat die zu betrachtende Figur umschreiben oder um sie herum, in engster Berührung mit ihr verlaufen: wie wird die Betrachtungsweise, gegen die ich mich wende, dieser Schwierigkeit Herr? Mit einem radikalen Mittel: einem großen Schnitt mitten durch die Überlieferung. Ist vom Gott Narāśaṃsa und ist vom *nṛṇā́m śáṃsa-* die Rede, so ist das *śáṃsa-* drüben und das „zweite *śaṃsa-*“ hüben „nicht sachlich und historisch verwandt“. „Man darf nur nicht beide Worte, *narāśaṃsa-* und dieses *śáṃsa-*, mit einander verwechseln“ (V. M. III, 449). Nicht ohne Erstaunen frage ich: wo liegt nur der Grund und das Recht zu solcher Unterscheidung[1])? Ist es irgend glaublich, daß hier die Verbindung von *śaṃsa-* mit *narā(m)*, dort die zahlreichen Verbindungen gerade derselben, immer wieder mit einander kombinierten Elemente *nṛ-* und *śaṃs-* vollkommen verschiedenen Vorstellungskreisen angehören? Daß man den richtigen Griff vielmehr tut, wenn man das im Götternamen enthaltene *śaṃsa* unter Hintansetzung der indischen Bedeutung des Worts, Fernen kühn überspringend, an den Gebrauch des iranischen *sanh-*, ja an das lateinische *censor* (*nárāśáṃsa* = *hominum*

---

1) Doch wohl nicht darin (V. M. III, 449 A. 2), daß nur Narāśaṃsa (Nairyōsaṅha) als fahrend erscheint, nicht aber der *śáṃsa-*, das *pitṝṇā́m manma?* Selbstverständlich wird der „Männerpreis“, da, wo er als Gott hypostasiert ist, dazu neigen wie die andern Götter aufzutreten; der „Preis der Männer“ aber, wo es ohne solche Hypostase sich um ihn handelt, wird dazu sehr viel weniger oder gar nicht neigen. Ist es nötig, das ausdrücklich zu sagen?

censor[1]), V. M. II, 106) heftet? Zu den allgemeinen, wie mir scheint, von vorn herein stark genug sich aufdrängenden Bedenken gegen solches Vorgehen aber kommt weiter noch speziell die Rücksicht, welche die im Obigen aufgewiesenen zahlreichen, gegenseitig einander sichernden Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Gruppen der Narāśaṃsabelege und dem Vorstellungskreis des angeblich „zweiten" *śáṃsa-* beanspruchen. Für die Āpriverse verweise ich auf S. 212, für X, 57, 3 auf S. 213, für die Lieder, die N. mit Bṛhaspati verbinden, auf S. 215 f., endlich für den Ritus der N.-becher auf S. 214: lauter Indizien, welche uns die alten Autoren unbewußt und darum, auch abgesehen von dem zeitlichen Unterschied, mit einer Zuverlässigkeit liefern, wie sie Erklärungen Yāskas oder Sāyaṇas nie zukommen kann. Über das alles setzt man sich hinweg? Sollen wir nicht eine Untersuchungsweise erstreben, welche entschiedener entschlossen ist, die Überlieferung[2]) zum Sprechen zu bringen, von ihr hingebend zu lernen?

---

4. Zu Kāṭh. XI, 10 (p. 158, 3).

Bekanntlich wird erwogen, ob die Maruts mit Totenseelen etwas zu tun haben. Kommt da der nachstehende Satz des Kāṭhaka (XI, 10) aus der Besprechung der *kārīriṣṭi-* in Betracht? Man liest in der Ausgabe: *áthaitā mārutīś cátasraḥ pitryàs tā́sāṃ tisṛ́bhiḥ pracáranti ny ékāṃ dadhati.* Was sind aber die femininischen „vier den Maruts gehörigen, den Manen gehörigen"? Es muß sich irgendwie um Darbringungen handeln, aber der Zusammenhang ergibt das fehlende Substantiv nicht. Die Beziehung auf die *pitáraḥ* tritt vollkommen unerwartet auf, um dann ebenso spurlos zu verschwinden. Wie der Herausgeber sich diese Schwierigkeiten gelöst haben mag, weiß ich nicht.

Nun gibt für *pitryàs* die Hschr. Chambers *piṃḍyas.* Und in den Sūtratexten, die hier zu befragen geboten ist, lesen wir über den in Rede stehenden Ritus: Āpastamba Śr. XIX, 26, 1 *tisraḥ piṇḍīḥ kṛtvā*, 6 = 9 = 12 *yadi varṣet piṇḍīr eva juhuyāt*, 17 *prati-*

---

1) Wo sehen wir im Veda N. ein Censorenamt üben? Verschweigen wir aber nicht, daß v. m. 58 die Wendung vom *censor* doch nur in zweifelndem Ton wiederholt wird.

2) Ich meine die echte Überlieferung, die Vedatexte, nicht Gewährsmänner wie Śākapūṇi (V. M. III, 447).

mantraṃ piṇḍīr ābadhnāti; 27, 14 *yābhiḥ piṇḍīr ābadhnāti*; Mānava Śr. V, 2, 6, 5 *piṇḍīḥ kṛtvā*, 7 *piṇḍīr upanahyati*, 16 *piṇḍīr alaṃkaroti*, 17 *prāk sviṣṭakṛtaḥ piṇḍīm avadāya*; Āśvalāyana Śr. II, 13, 5. 6 *agnir dhāmacchan marutaḥ sūryaḥ. tisraś ca piṇḍya uttarāḥ*. Von dem selbstverständlich herzustellenden *piṇḍyàs* wird das *pitryàs* des gedruckten Kāṭhakatextes den Akzent bezogen haben.

Daß hier im Kāṭhaka das Wort *piṇḍī-* vorliegt, hat schon das Pet. Wb. gewußt.

Der Rythmus über den h. Placidas-Eustasius.

Von

Wilhelm Meyer aus Speyer,
Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 8. Mai 1915.

Im Jahre 1914 ist ein von den Monumenta Germaniae Historica seit langer Zeit vorbereiteter Band durch Karl Strecker abgeschlossen worden, der enthält die Rhythmi aevi Merovingici et Carolini, d. h. die auf dem Festland ohne Rücksicht auf die Quantität und Metrik verfaßten Gedichte aus der Zeit der Merowinger und der Karolinger, = Poetarum latinorum medii aevi Tomi IV Pars II (p. 445—900). Da der Inhalt dieses Bandes mit vielen meiner Arbeiten sich eng berührt, so benützte ich die sorgenvolle Ruhezeit der Weihnachtsferien 1914|15 um einen Theil dieser Sammlung durchzulaufen.

Ich blieb hauptsächlich haften an dem Gedichte über Placidas, welcher in der Taufe Eustasius (Eustachius, Eustathius etc.) genannt worden ist. Aus einer Veroneser Handschrift des 9. Jahrhunderts hat dasselbe zuerst Dümmler veröffentlicht in der Zeitschrift für deutsches Alterthum XXIII (1879) S. 273; Strecker hat es wieder gedruckt S. 593—599 als no 61. Die Zeilen dieses Gedichtes sind seltsam gebaut und die Strophen sind in auffallender Weise gereimt. Darüber habe ich in den Weihnachtsferien Allerlei gefunden. Als ich dann die Osterferien dazu verwendete, diese Entdeckungen darzulegen, wurde ich zu einer weiteren Erkenntnis geführt, die ich sachgemäß jenen voranstellen muß.

I. Die griechischen und die lateinischen Fassungen der Placidas-Eustasius-Legende.

Derjenige, welcher im 8. oder 9. Jahrhundert diesen Rythmus verfaßte, hat natürlich eine lateinische Darstellung der Placidas-Legende benützt. Strecker verweist S. 593 'De Placida cf. Acta Sanctorum Bolland. Sept. VI (1757) p. 123 sq. Poeta vitam adhibuit, sed nonnulla mutavit velut e. gr. str. 24. 25.'

Ich mußte natürlich bei schwierigen Stellen des Rythmus oft vergleichen, was für Text seine Vorlage ihm geboten habe. Was ich da fand, war so, daß ich einem Freunde schrieb: In den Dichter dieses Rythmus verliebe ich mich immer mehr. Nicht nur ist der Ausdruck für jene Zeit auffallend rein und selbständig, ohne Nachäffung weder der Vulgata noch bestimmter Dichter wie des Virgil oder des Prudentius. Die Gedanken sind wohl geordnet; durchschnittlich voll Empfindung und Würde. Oft dachte ich an die Art des Paulus Diaconus in seinen Rythmen. Wenn man dann die Erzählung mit der lateinischen Vita der Bollandisten vergleicht, so tritt eine auffallende Thatsache ins Licht. Der Dichter hat sehr viele Reden oder kleinere Thatsachen der lateinischen Vita nicht dargestellt; es sind das nur kleine Stücke, aber nahezu immer Stücke, die man den Aufputz, den Firlefanz der byzantinischen Legendenschreiber nennen kann: Betrachtungen, Reden, Voces de coelo usw. Z. B. in Strophe 22—24 des Rythmus wird erzählt, wie den Placidas 2 seiner früheren Krieger suchen und wie sie wirklich in sein Versteck kommen. Er erkennt sie, aber er verleugnet seine Person, begrüßt sie als unbekannte Fremdlinge und lädt sie zum Essen. Aber in der Vita der Bollandisten richtet Placidas, als er die frühern Genossen sieht, schnell ein Gebet an Gott, wie diese, so möge er ihn auch Frau und Kinder wieder sehen lassen. Eine Vox de coelo verspricht ihm dies und Anderes. Nachher geht Placidas zu seinem Hauswirth und bittet, ihm Essen und Wein zu leihen. Beim Essen übermannt ihn die Erinnerung; er eilt hinaus und weint sich aus; vergißt aber nicht, vor dem Wiederhineingehen sich die Augen auszuwaschen, damit seine Gäste nichts merken. Von all dem ist im Rythmus Nichts gesagt. Diese und ähnliche Ausschmückungen der Legenden waren damals hochberühmte Kunstmittel. Wenn dieser Dichter nur aus angebornem Kunstgefühl diese Zierrathen erkannte und ihm vertrauend es wagte, sie auszuscheiden, so stand er geistig weit über all seinen Zeitgenossen. Aber er hat ja schon um 800

gelebt; da ist es ja leicht möglich, daß er eine andere Fassung dieser Legende gekannt und benützt hat.

Das Gefühl, daß mich zu dieser brieflichen Äußerung veranlaßt hatte, hatte mich nicht getäuscht. Denn als ich, beunruhigt, den Texten dieser Legende weiter nachforschte — an der Hand der Bibliotheca hagiographica Latina der Bollandisten von 1900 und des Supplementum von 1911 —, da fand ich, daß meine Frage schon beantwortet sei.

Im 3. Bande (1908—1911) der Studi medievali p. 169—226 und p. 392—490 hat Angelo Monteverdi mit Belesenheit und Scharfsinn gehandelt über La Leggenda di S. Eustachio (recensirt von Poncelet in den Analecta Bollandiana XXIX 1910 S. 347). Monteverdi weist S. 398—401 nach, daß neben der viel besprochenen lateinischen Vita (bei den Bollandisten) eine kürzere Fassung (gedruckt in der Bibliotheca Casinensis III, Florilegium 351—354) zu beachten sei, und S. 404—407, daß diese Fassung die Vorlage sei, welche der Dichter des Rythmus benützt habe.

Es könnte scheinen, daß damit meine Bedenken erledigt seien. Doch das scheint nur so; in Wahrheit werden sie dringender. Ich glaube aber, daß sie erledigt werden können und daß der Weg dazu uns noch weiter zu einer schönen und für die Eustachius-Legende werthvollen Erkenntnis führt. Aber, um dahin zu kommen, bin ich gezwungen, zuerst die alten griechischen und lateinischen Texte dieser Legende zu skizziren. Das haben schon die Bollandisten gethan, 1757 September VI. Bd. (p. 107 § 2 und § 5, p. 114 § 41 und in den Noten besonders p. 128/9) und dann neuestens Monteverdi (p. 393 und 396—401).

(Griechische Fassungen) Wir kennen bis jetzt 2 griechische Fassungen, die in den Acta Sanctorum 1757 gedruckte, und eine zweite, welche erst 1884 in den Acta Bollandiana III 65 gedruckt und in den Studi Storici VI 1897 p. 333/41 und in den Xenia Romana 1907 p. 121/8 ergänzt und berichtigt worden ist. Ich kann diese zweite griechische Fassung weiterhin übergehen. Denn sie ist nur eine Umarbeitung der ersten, aufgeputzt mit den übelsten Kniffen byzantinischer Rhetorik.

Dagegen sehr wichtig ist der griechische Text, den zuerst 1660 Combefis (s. jetzt Migne Patr. gr. 94, 375), dann die Bollandisten herausgegeben haben. Schon um 730 citirt Johannes Damascenus im Schlusse seiner 3. Rede über die Bilderverehrung ein Stück aus dem Anfange (ed. LeQuien 1712 I p. 372). Der Text der Bollandisten ist ziemlich gut, doch nicht völlig genügend, da er den Text des Combefis nur in den Noten erwähnt. Ich will

an einigen Stellen des Stückes, das Johannes Damascenus ausgeschrieben hat = Bolland S. 124 § 3, zeigen, daß der Text der Bollandisten nicht für alle Untersuchungen genügt.

Gleich im Anfange drucken die Bollandisten: ἐξελθόντος αὐτοῦ .. θηρεῦσαι μετὰ τοῦ στρατοπέδου πάσης τῆς θεραπείας; mit Combefis (*Co*) und Johannes Damascenus ist καὶ einzusetzen, was auch die lateinische Vita bietet (cum exercitu et omni gloria).

Ein ganz seltsamer Fehler liegt wenige Zeilen weiter vor. Die Bollandisten drucken: διαστήσας κατὰ τὸ σύνηθες τὸν στρατὸν ἐποιήσατο τὴν κατὰ αὐτῶν δίωξιν ... περὶ δὲ τὴν σύλληψιν τῶν ἐλάφων ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐειδέστερος. S. 129, Note p. wird der Text von Combefis citirt: δίωξιν. Παντὸς δὲ τοῦ στρατοπέδου περὶ τὴν θήραν ἀσχολουμένου, φαίνεται αὐτῷ εἷς τῶν ἐλάφων ὑπερμεγέθης πάσης τῆς ἀγέλης. Dagegen Johannes Dam. bietet: δίωξιν. Παντὸς δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ τὴν σύλληψιν ἀσχολουμένου τῶν ἐλάφων, ὁ ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐειδέστατος.

Der Text von Combefis ist vollständig: aber sowohl der Text der Bollandisten wie jener des Johannes ist durch denselben Fehler, den Ausfall der Wörter vor dem wiederholten Worte ἐλάφων, entstellt. Wegen verschiedener Stellung der Wörter hat der gleiche Fehler verschiedene Wirkung gehabt. Es muß ergänzt werden 1) bei den *Bollandisten*: δίωξιν. Περὶ δὲ τὴν σύλληψιν τῶν ἐλάφων <παντὸς τοῦ στρατοῦ ἀσχολουμένου φαίνεται αὐτῷ εἷς τῶν ἐλάφων> ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐειδέστερος. Dagegen 2) bei *Johannes* ist zu ergänzen: Παντὸς δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ τὴν σύλληψιν ἀσχολουμένου τῶν ἐλάφων, <φαίνεται αὐτῷ εἷς τῶν ἐλάφων> ὁ ὑπερμεγεθέστατος πάσης τῆς ἀγέλης καὶ εὐειδέστατος; (vielleicht ist ὁ und εὐειδέστατος auch im Bollandistentext hereinzukorrigiren). Damit stimmt der alte lateinische Text der Bollandisten: Cunctis vero militibus circa captionem cervorum occupatis, apparuit unus cervorum, vastus ultra mensuram totius gregis et speciosus; dann ein anderer lateinischer Text: apparuit ei grex cervorum; inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis; endlich die Übersetzung der coptischen Übersetzung: to give chase to them. and all the soldiers gave all their energies to catching the beasts. And one of them appeared from out of the herd, and he was a very fine animal and stood higher than all of them (= ὑπερμεγεθέστατος?).

Auch in den unmittelbar folgenden Worten: Boll. ἀποσπασθεὶς ἀπὸ τῆς ἀγέλης ὥρμησε κατὰ τοῦ κρημνοῦ ἐν δασυτέροις τόποις τῆς ὕλης καὶ δυσβάτοις χωρίοις, womit Combefis stimmt: ὁρμήσας κατὰ τοῦ κρημνοῦ etc., ist wohl die Lesart des Johannes κατὰ τοῦ δρυμοῦ vorzuziehen, wie es in der lateinischen Vita heißt: impetum fecit in silvam et spissioribus locis, und in dem andern lateinischen Text 'persecutus est eum in silvam condensam'. Zu abschüssigen Höhen kommt der Hirsch erst später. Die um das Jahr 1000 geschriebene coptische Übersetzung (Budge, Coptic martyrdoms, 1914 p. 359) wird so übersetzt: took to flight, and he ran for savety into a thicket on the mountain, which was very dense, and very difficult fo the hunters to penetrate.

Weiterhin ist in den Worten ἕστηκεν περισκοπῶν πάντοθεν, ποίῳ τρόπῳ ἐπιλάβηται τοῦ ἐλάφου mit Combefis und Johannes zu ergänzen: περισκοπῶν καὶ ἐννοῶν ποίῳ. Die lateinischen Texte haben 'stetit circumspiciens undique et considerans' (Boll.) oder 'stetitque cogitans', und der coptische Text wird übersetzt: he stood still and looked round about on every side, and he wondered by what means he could take him in a snare.

Später, nach der Erwähnung des Balaam, geben die Bollandisten den Vergleich mit den Worten: οὕτως καὶ ἐνταῦθα δείκνυσι τούτων ἐπὶ μὲν τῶν κεράτων τοῦ ἐλάφου τὸν τύπον τοῦ τιμίου σταυροῦ; das sinnlose τούτων fehlt bei Combefis; aber Johannes bietet das richtige τούτῳ (huic demonstravit, gave him the following sign).

Die Bollandisten schließen den § 3 hart mit den Worten: προσκαλεῖται αὐτὸν λέγων: Combefis und Joh. haben viel deutlicher πρ. τὸν Πλακίδαν λέγων (advocat Placidam, dicens ei; cried out to Plakétas . . saying).

Im Ganzen erhellt, daß für die nächsten Untersuchungen der griechische Text der Acta Sanctorum genügt, zumal der beigefügte lateinische Text meistens wörtlich mit ihm übereinstimmt.

(Die lateinischen Texte der Placidas-Eustasius-Legende). In sehr vielen und in ziemlich alten Handschriften kommt der ausführliche lateinische Text vor, den die Bollandisten an der Seite des griechischen Textes gedruckt haben. Sie haben (nach § 41 der Einleitung) eine eigene Handschrift zu Grunde gelegt, und nur hier und da auch andere Handschriften eingesehen. Das ist zu bedauern. Denn es scheinen im griechischen Texte öfter ganz kleine Sätze mehr zu stehen als im lateinischen; so z. B. haben im Schluß des eben geprüften § 3 des griechischen Textes Bolland, Combefis und Johannes: δείκνυσι . . μέσον δὲ τῶν κεράτων τὴν εἰκόνα τοῦ θεοφόρου σώματος, ὃ (οὗ *Joh.*, ἣν *Comb.*) διὰ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν ἀναλαβεῖν κατεδέξατο (= Coptisch S. 359), während der lateinische Text schließt: in medio cornuum imaginem domini nostri Jesu Christi. Also eine stets verläßliche Grundlage bietet der von den Bollandisten gedruckte lateinische Text nicht.

(Der kurze lateinische Text) Schon die Bollandisten kannten eine lateinische Fassung, welche sie 'contractior' nannten (S. 107 § 2 und 5, S. 128 Note 'c'). Dann wurde (wohl dieselbe) Fassung 1877 gedruckt in dem Florilegium (p. 351/4), welches dem 3. Band der Bibliotheca Casinensis beigegeben ist. Der Text ist abgedruckt aus der Hft no 145 (pag. 483/488), welche im 11. Jahrhundert in Monte Casino geschrieben ist; weitere italienische Handschriften nennen Monteverdi und das Supplementum der Bibliotheca hagiographica latina, 1910, unter no 2761. Monteverdi handelt p. 398—401 ziemlich ausführlich über diese kurze Fassung. Sein Satz ist, daß diese kurze Fassung nicht aus dem langen lateinischen Texte ausgezogen oder sonst irgendwie von ihm beeinflußt, sondern unmittelbar aus dem griechischen Texte gearbeitet ist.

(Das Verhältnis der griechischen und lateinischen Legendentexte und der älteste, **ursprüngliche** Text der Placidas-Legende). Das Endurtheil über die Hauptfrage lautete bisher dahin, daß der griechische Text die alleinige

Quelle des lateinischen Textes und der orientalischen Texte ist, daß dann der lateinische Text die Quelle all der Fassungen in verschiedenen europäischen Sprachen geworden ist. So sagten schon die Bollandisten 1757 (S. 107 § 5): in oculos incurrit, ex uno omnia fonte, actis nostris Graecis, promanasse; demgemäß nennen sie ihren lateinischen Text nur die versio latina. Dasselbe lehrt Monteverdi oft und mit mannigfachen Worten. S. 174 nennt er die griechische Fassung 'la radice prima e comune di tutta la letteratura eustachiana', und S. 216 'l'antica vita greca di S. Eustachio è forse il testo primo e originario della leggenda, l'opera genuina del rimaneggiatore cristiano. È fuor di dubbio che tutte le altre versioni dipendono unicamente da lei'; endlich S. 393: la vita greca tenne la leggenda stessa a nascimento. Auch Poncelet sagt in seiner Kritik der Arbeit Monteverdi's (Analecta Bollandiana Bd. 29, 1910, S. 347): Le résultat essentiel est que toute cette vegétation légendaire est sortit en définitive d'une seule racine, le texte grec. Die ausführlichen Arbeiten, welche sich mit der Person des Placidas-Eustasius und seinen historischen Verhältnissen beschäftigen, gehen von der griechischen und der gleichlautenden lateinischen Vita aus.

Wie man zu diesen Behauptungen gekommen ist, das enthüllt Monteverdi, der S. 396 sagt 'Dall' Oriente passiamo all' Occidente. È la via che tenne la nostra, che tennero tante altre pie leggende. Composte originariamente in greco nelle terre dell' impero di Bizanzio e portate poi nel Mezzogiorno d'Italia, ivi assumevano d'ordinario forma latina e di là si diffondevano pel ponente cristiano'. Dieser Grundsatz klingt schön und klar, er ist auch verbreitet: doch er ist falsch. Das Kaiserreich war, so lange es bestand, in Rom concentrirt und die gewaltige Verwaltungsmaschine bediente sich der lateinischen Sprache. Diese wirklichen Verhältnisse hatten auch ihre Folgen. Liegt ein Gesetz oder ein Verwaltungserlaß in griechischer und in lateinischer Fassung vor, so werden bedächtige Leute von vornherein die lateinische Fassung als Original annehmen. In der Theologie waren die Verhältnisse etwas anders. Ex Oriente lux! Daher kamen die Evangelien und viele Schriften erleuchteter und begeisterter Christen. Aber die Martyrien schildern Ereignisse des realen Lebens. Sehr viele derselben spielten in Rom sich ab, dem Sitze der Centralgewalt des Reiches, und schon der regelmäßige Satz dieser Berichte, daß eine Volksmenge der Gerichtsverhandlung und der Marter beigewohnt und wie sie ihren Gefühlen Ausdruck gegeben habe, beweist, welchen Eindruck diese vielen Martyrien in Rom gemacht haben.

Nun kann ja vorgekommen sein, was bei Ignatius von Antiochien um 100 nach Christus vorgekommen sein soll. Er soll von griechischen Landes- und Glaubensgenossen begleitet, als Gefangener nach Rom geführt worden, dort verurtheilt und getödet worden sein; dann sollen seine Genossen einen Bericht darüber niedergeschrieben haben. Dieser in einer einzigen Handschrift erhaltene Bericht ist natürlich griechisch abgefaßt gewesen: aber das sind Ausnahmefälle, die wieder aus besondern realen Verhältnissen sich ergaben.

Natürlich waren die Römer zuerst und am meisten äußerlich und innerlich betheiligt an den Martyrien, welche in Rom vor sich gegangen waren. Und, während nun die griechische Christenheit die in ihrer Mitte vorgekommenen Martyrien mit Eifer schilderte und während diese Schilderungen in der ganzen Christenheit eifrig gelesen wurden, sollen die Römer stumm zugewartet haben, bis die in ihren Mauern geschehenen Martyrien von irgend welchen Griechen in griechischer Sprache dargestellt waren? Das ist thöricht.

Ich habe schon 1904 in der Abhandlung 'Die Legende des h. Albanus' (Abhandlungen, Neue Folge, Band VIII S. 6 und 7) diese Frage besprochen und geschlossen mit der natürlichen Regel, daß Martyrien, welche auf lateinischem Boden spielen, ursprünglich in lateinischer Sprache abgefaßt sind (dieser Satz ist auch aufgenommen in Delehaye, Le leggende agiografiche, con appendice di Wilh. Meyer, traduzione; Firenze 1906 p. 339). Waren aber die Berichte von römischen Martyrien auch zunächst in römischer Sprache abgefaßt, so wollten doch bald auch andere Italiener, welche Griechisch sprachen, sie kennen und in der Kirche verlesen hören. Besonders um Neapel saßen viele solche, aber auch bei Rom (Grottaferrata). Um sie zu befriedigen, wurden dann die lateinischen Texte ins Griechische übersetzt. Aus späterer Zeit wissen wir von solchen in Neapel lebenden Übersetzern.

So wird für uns die Bahn frei. Wir müssen die vorliegenden Thatsachen prüfen, ohne von schön klingenden Prinzipien uns binden zu lassen. Diese Thatsachen sind einfach: I In alten Handschriften überliefert und von einem Dichter in der Zeit Karl des Großen benützt ist eine kurze lateinische Fassung der Legende von Placidas-Eustasius. Einige hier erzählten Thatsachen sind W u n d e r; so erscheint ein Hirsch mit einem Kreuz und mit Christi Bild zwischen dem Geweih und spricht; die Märtyrer werden im Circus von einem Löwen nicht angerührt und, nachdem eine Vox de coelo zu ihnen gesprochen hat, bleiben sie im glühenden Ofen unversehrt.

Anderes ist auffallend: während der Vater in der Mitte des Flusses sich befindet, wird der eine Sohn auf dem linken Ufer, der andere auf dem rechten Ufer zu gleicher Zeit von einem Löwen und einem Wolf fortgeschleppt, aber doch nicht getödet; zuletzt finden die weit getrennten Vater, Mutter und Söhne, sich auf éinem Ort zusammen und erkennen sich. Sonst aber sind die erzählten Dinge menschlich möglich. Diese Ereignisse sind in würdevoller Sprache schlicht erzählt, mit einigem, aber nicht mit widerlichem rhetorischen Aufputz. Ich sehe kein Hindernis zu sagen: diese kurze schlichte lateinische Fassung ist vielleicht die ursprüngliche, jedenfalls die älteste Fassung, in welcher die schöne Legende von Placidas-Eustasius uns überliefert ist. Der Wortlaut ist in den verschiedenen Abschriften ziemlich verschieden; doch scheint er leicht dem 5.—6. Jahrhundert zugeschrieben werden zu können. Eine Ausgabe dieser Fassung der römischen Stadtlegende ist also dringend zu wünschen. Siehe den III. Theil dieser Arbeit.

II Es ist auch eine ausführliche Fassung der Placidas-Eustasius-Legende erhalten, die schon im Anfang des 8. Jahrhunderts verbreitet war. Hier werden zunächst dieselben Dinge erzählt wie in der kurzen Fassung. Aber außerdem werden noch viele andere kleinen Dinge berichtet. Auch diese sind nicht wunderbar oder unmöglich; sie scheinen nur die Erzählung wahrscheinlicher machen zu sollen. Demselben Zweck scheinen auch manche zugesetzten Reden zu dienen. Viele von diesen Zusätzen sind nicht besonders geistreich; manche sind läppisch. Sie passen zur Rhetorik der fortschreitenden Legendenfabrikation, wenn sie auch fern bleiben von dem entsetzlichen Phrasengeklingel z. B. der zweiten griechischen Fassung (Analecta Bolland. III 66). Nach meiner Ansicht ist diese Fassung nur die verschönernde Umarbeitung der alten kurzen lateinischen Fassung, welche etwa im 7. Jahrhundert ausgeführt worden ist.

Diese erweiterte Fassung liegt vor in griechischer und in lateinischer Sprache. Diese beiden Texte stimmen so eng mit einander überein, daß der eine von ihnen eine Übersetzung des andern sein muß. Aber welcher war der frühere? Das ist schwer zu entscheiden. Wenn Jemand im 7. Jahrhundert sich daran gemacht hätte, die einfache und schlichte lateinische Fassung nach den Forderungen der fortgeschrittenen Legendenkunst aufzuputzen, so wäre doch zu erwarten, daß wenigstens mancher Ausdruck der kurzen lateinischen Fassung hängen geblieben wäre. Z. B. wird in der kurzen Fassung oft das Wort mauclerus gebraucht: weß-

halb sollte der Umarbeiter dafür stets dominus navis gesetzt haben? Ganz seltsam ist die Bezeichnung der Kinder. In der kurzen Fassung heißen sie filii, nach Umständen iuvenes; in der ausführlichen Fassung heißen sie neben filii oft infantes oder pueri, auch adulescentes und iuvenes; im griechischen Texte ist υἱοὶ selten, häufig τέκνα παῖδες παιδία νήπια (νεώτεροι, νεανίσκοι). Das begreift sich, wenn die Umarbeitung zuerst in griechischer Sprache vor sich ging: bei dieser Neuschöpfung bediente der Grieche sich ungenirt der verschiedenen Ausdrücke, welche seine Sprache bot; der Lateiner, welcher diese Neuschöpfung vielleicht bald dem römischen Lesepublikum vermittelte, folgte ihm fast sklavisch.

Ein anderer Umstand kann dafür sprechen, daß die lateinische Fassung zuerst entstanden ist. Wie oben (S. 230) bemerkt, fehlen etliche ganz kurzen Sätzchen im lateinischen Texte, die im griechischen stehen. Sie sind allerdings sehr kurz und unbedeutend; allein da der lateinische Text sonst eng mit dem griechischen stimmt, weßhalb hätte der lateinische Übersetzer gerade diese unbedeutenden Sätzchen weglassen sollen? Doch wir sind noch zu wenig unterrichtet, wie der von den Bollandisten gedruckte lateinische Text zu den Handschriften steht.

Jedenfalls scheint die erweiterte Fassung in griechischer Sprache die Grundlage für die Bearbeitungen in orientalischen Sprachen gewesen zu sein; sicher für diejenige, welche Budge 1914 in Coptic Martyrdoms aus einer um das Jahr 1000 geschriebenen Handschrift herausgegeben und übersetzt hat. Dagegen auf den lateinischen Text der erweiterten Fassung gehen fast alle anderen Bearbeitungen der Placidas-Eustasius-Legende in den europäischen Sprachen zurück.

Als Beweis für das, was ich über die beiden Fassungen dieser Legende gesagt habe, gebe ich hier den Anfang der Legende in beiden Fassungen.

I. Den Wortlaut der ursprünglichen lateinischen Fassung gebe ich im III. Theile dieser Arbeit in folgender Fassung:

1. In diebus Traiani imperatoris idolorum saevitia (saevitiam?) ipso exhibente

2. erat magister militum nomine Placidas,

3. natus (natu?) secundum carnem gloriosissimus et ditissimus valde tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae.

4. Et quamvis paganitate existente

5. inventus est subvenire miseris vel necessitatem patientibus vivendi substantiam ministrare,

6. ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis.

7. Et omni parte illustris erat cum duobus filiis suis et matre ipsorum.

8. Dum esset magister militum bellator et adversus barbaros triumphator, ita ut audito nomine eius contremescerent et effugarentur saepius adversarii eius,

9. erat ei consuetudo venandi.

10. Et dum exisset secundum consuetudinem suam ad venandum, apparuit ei grex cervorum.

Ich lasse nun folgen den Text der Umarbeitung (II), und zwar den griechischen Text nach den Bollandisten S. 123 (128; vgl. S. 103 § 3 und S. 114 § 41;) mit Angabe der Varianten, welche der Abdruck dieses griechischen Textes gibt bei Combefis, Martyrum Triumphi 1660 (Migne Patrol. gr. 105, 377). Dann den alten lateinischen Text, wahrscheinlich die Übersetzung des griechischen, nach Bolland. S. 123 (128; vgl. S. 101 § 2, § 5 und S. 114 § 41).

II. Fassung, Griechischer Text:	II. Fassung, Lateinischer Text:
1 ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ τῆς εἰδωλολατρείας κρατούσης (Comb. Ἐν τ. ἡ. Τραϊανοῦ βασιλέως τ. εἰδωλομανίας κρ.)	1 In diebus Traiani imperatoris daemonum praevalente fallacia
2 προήχθη παρὰ τοῦ βασιλέως στρατηλάτης ὀνόματι Πλακίδας (*Comb.* ἦν τις στρατ.· ὄνομα τούτῳ Πλ.).	2 erat quidam magister militum nomine Placidas (*'ex uno ms. reginae Sueciae; cetera omnia ubique* Placidus' *bemerkt Boll.*),
3 γένους τοῦ κατὰ σάρκα (κόσμον Comb.) ἐπιδόξου, πλούσιος σφόδρα, ὑπερβάλλων πάντας τοὺς ἐνδόξους ἔν τε κτήμασι (κτήνεσι? = animalibus I) καὶ χρυσίῳ (κ. χρ. *om.* C) καὶ ἀργυρίῳ καὶ ἀνδραπόδοις καὶ τῇ λοιπῇ περιουσίᾳ.	3 genere secundum carnem insignis, opibus pollens et cunctis in honore praecellens (*Boll. ergänzt aus der Trierer Hſt von I:* tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis ac universis rebus substantiae suae).
4 Ἕλλην μὲν οὖν (Ἕ. δὲ Comb.) ὑπῆρχεν καὶ αὐτὸς (κ. α. *om.* Comb.) τὴν θρησκείαν,	4 sed et daemonum captus errore.
5 τοῖς δὲ ἔργοις τῆς δικαιοσύνης παντοίως ἐκεκόσμητο, ἀντιλαμβανόμενος τῶν καταπονουμένων, συνηγορῶν τοῖς ἀδικουμένοις καὶ πολλοὺς ἐκ τῶν δικαστηρίων χρήμασιν ἀνακαλούμενος, γυμνητεύουσι περι-	5 operibus vero iustitiae et cunctis virtutibus erat praeditus et meritis. subveniebat oppressis · patrocinabatur gravatis iudicio · plures etiam a iudicibus iniuste damnatos suis opibus relevabat ·

βόλαια χαριζόμενος, πεινῶντας διατρέφων καὶ ἁπαξαπλῶς πᾶσι τοῖς ἐπιδεομένοις τὰ κατὰ τὸν βίον οἰκονομῶν, νέος τις Κορνήλιος ἐν τοῖς καιροῖς (τούτοις?) ἀνεφαίνετο (Comb. *omisit* ἀντιλαμβ. *bis* ἀνεφαίνετο).

nudos vestiebat · esurientes satiabat et ut vere dicam cunctis indigentibus in vita sua dispensans, ut
(5ᵃ | sicut in Actis apostolorum legitur, (*om.* Gr.) etiam in his temporibus Cornelius esse videretur.

7 εἶχε δὲ γυναῖκα καὶ αὐτὴν μὲν τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ὑπάρχουσαν, ὁμοιότροπον δὲ τῆς ἀγαθῆς αὐτοῦ γνώμης (*om.* Comb.). τίκτονται οὖν αὐτοῖς παῖδες δύο, οὓς ἀνέτρεφον ὁμοίους τῆς ἑαυτῶν προαιρέσεως (*om.* Comb.).

7 habebat vero et coniugem eadem sub daemonum cultura existentem, sed similem moribus mariti sententiae. procreantur eis filii duo, quos educabant pares propriae voluntati.

8 Ἦν δὲ τοσοῦτον περιφανὴς ὁ ἀνὴρ καὶ διαβόητος ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις καὶ δυναστείαις (*om.* Comb.), ὡς καὶ αὐτοὺς τοὺς βαρβάρους ἐκ τοῦ ὀνόματος μόνον φοβεῖσθαι αὐτὸν (*om.* Comb.), πολεμικώτατον ὄντα καὶ δεξιᾷ τύχῃ ἐν πᾶσιν εὐδοκιμοῦντα (§ 5 ἐκεκόσμητο, πολεμικώτατός τε ὢν κ. δ. τ. ἐν π. εὐδοκιμῶν Comb.).

8 Erat vero nobilis in iustitia et potens in bello, ut et ipsi barbari subiugarentur ab eo.

9 Ἦν δὲ καὶ περὶ τὴν θήραν σπουδαῖος (καὶ add. Comb.) κατὰ πᾶσαν ἡμέραν ἡδέως κυνηγῶν.

9 Erat etiam venatione industrius per omnes dies.

9ᵃ | Ἀλλ᾽ ὁ φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς θεὸς ὁ πάντοτε καὶ πανταχοῦ (κ. πανταχου *om.* Comb.) τοὺς ἑαυτοῦ ἀξίους (τ. ἀξίους ἑαυτοῦ δούλους Comb.) προσκαλούμενος οὐ περιεῖδεν τούτου (παρεῖδεν αὐτοῦ Comb.) τὰς εὐποιίας, οὐδὲ ἠθέλησεν τὴν ἀγαθὴν αὐτοῦ (αὐ. *om.* Comb.) καὶ ἀξίαν θεοῦ (τοῦ θ. Comb.) γνώμην ἄμισθον εἶναι ἢ ἐγκαταλειφθῆναι σκότει (ἄμισθον καταλειφθῆναι τῷ σκότει Comb.) τῆς εἰδωλολατρείας, κατὰ (εἰδωλομανίας καλυπτομένην· ἀλ-

9ᵃ | Sed misericors deus, qui semper et ubique ad se sibi dignos vocat, bona huius non despexit opera, nec voluit benignam et deo dignam mentem sine mercede deseri idololatriae contectam tenebris; sed secundum quod scriptum est, quod in omni gente, qui operatur iustitiam, acceptus est ei, pervenit ad istum benigna misericordia et eum salvari tali voluit modo. (*om.* I)

λὰ κατὰ Comb.) τὸ γεγραμμένον, ὅτι (ὅτι *om.* Comb.) ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν (φ. τὸν θεὸν Comb.) καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν, ἔφθασεν δὲ (δὲ *om.* Comb.) καὶ εἰς τοῦτον (αὐτὸν Comb.) τοῖς χρηστοῖς αὐτοῦ σπλάγχνοις καὶ σώζειν αὐτὸν βούλεται τρόπῳ τοιῷδε (σπάγχνοις τοῦ σώζειν βουλόμενος Comb.).

Nun beginnt die eigentliche Erzählung mit den Worten:

10 Ἐξελθόντος οὖν (*om.* Boll.) αὐτοῦ ἐν (*om.* Boll.) μιᾷ τῶν ἡμερῶν (κατὰ τὸ σύνηθες *add.* Joh. Damascenus) ἐπὶ τὰ ὄρη θηρεῦσαι μετὰ τοῦ στρατοπέδου καὶ (*om.* Boll.) πάσης τῆς θεραπείας αὐτοῦ κατὰ τὸ σύνηθες, ὤφθη (θεραπείας ὤφθη Comb. Dam.) αὐτῷ ἀγέλη ἐλάφων βοσκομένη. Dieser und der zunächst folgende Text ist, wie oben S. 228 gesagt, von Johannes Dam. ausgeschrieben.

10 Exeunte eo una die consueto more ad montes venari cum exercitu et omni gloria, apparuit ei grex cervorum depascens.

Das ist der Anfang der Legende in den beiden Fassungen. Über die ursprüngliche Fassung (I), die kurze lateinische, ist nicht Vieles zu sagen. Der sprachliche Ausdruck ist sauber; die Gedanken sind schlicht und gut geordnet: vorgestellt wird die Person des Placidas; seine äußern Verhältnisse; seine Mildthätigkeit; seine Kriegstüchtigkeit und, zur Erzählung selbst überleitend, seine Liebe zur Jagd.

Der Umarbeiter (II) hat hier, in der Einleitung, sich noch etwas zurückgehalten. Höchstens in no. 5 trägt er rhetorische Farbe auf; aber in ausmalenden Zusätzen hält er sich weniger zurück, besonders no. 7 und 8 sind stark um- und ausgearbeitet. Die no. 6 der ursprünglichen Fassung ist vom Umarbeiter nicht weggelassen, sondern stark aufgeputzt und umgestellt worden, an den Schluß der Einleitung (no. 9[a]), gewissermaßen als Wegzeiger für die anhebende Geschichte. So entsprechen diese Texte dem, was oben (S. 233/234) allgemein über sie gesagt ist.

Der Dichter des Rythmus und seine Quelle.

Durch die vorangehenden Nachweise sind die Bedenken gelöst, welche die Vergleichung des Rythmus mit der lateinischen Vita mir erregt hat; vgl. oben S. 227. Der Dichter hat eben nicht diese Vita benützt, sondern die andere ältere und ursprüngliche Fassung. Der, welcher diese Fassung zuerst erfand und niederschrieb, hat noch nichts gewußt von den Künsten der spätern Legenden-Rhetorik; er hat einfach und ungekünstelt erfunden und ausgestaltet.

Diesen schlichten Text hat der Dichter der Rythmus benützt. Er hat also nichts gewußt von den aufputzenden Ausschmückungen der erweiterten Fassung (II), deren Weglassung ich ihm als hohes Verdienst hatte anrechnen wollen. Aber der gesunde und erleuchtete Geist, welchen schon der Ausdruck in diesem Gedichte verräth, zeigt doch, daß auch dieser Dichter seiner Vorlage würdig war. Ich will nur 2 Dinge besprechen.

Placidas will seine beiden Knaben nach einander über ein tiefes Flußwasser bringen. Den einen hat er hinüber gebracht und ist, um den andern zu holen, eben wieder in der Mitte des Flusses: da raubt ein Löwe den einen Knaben und unmittelbar darauf ein Wolf den andern. Placidas meint, sie seien beide todt, und will sich tödten. Doch er thut es nicht; er steigt heraus, weint und jammert und spricht seinen Schmerz in einer längeren Rede aus; dann geht er weiter. Die Kinder aber sind beide gerettet und werden in einem benachbarten Dorfe erzogen. Für den Erzähler ist nun eine schwierige Frage, wo er die Rettung der Kinder erzählen soll. Im alten lateinischen Texte wird der Raub der Kinder vor den Augen des Vaters berichtet; dann steigt Placidas aus dem Flusse, rauft sich die Haare und jammert und will sich ins Wasser stürzen. Jetzt wird die Rettung und das künftige Leben der Kinder erzählt. Eustasius vero, dum esset in amaritudine, dicebat: nach der längeren Klagerede geht er seiner Wege. Ganz ähnlich ist die Erzählung in der erweiterten Fassung gegliedert. Dem Dichter des Rythmus gefiel es anders; in Str. 12 berichtet er den Raub der Kinder; dann sogleich in Str. 13 die Rettung der Kinder und ihr künftiges Leben; dann beginnt er in Str. 14 die zusammenhängende Schilderung dessen, was nach dem Raub der Kinder Placidas gethan habe.

Später kommen die beiden Jünglinge in einem fremden Land in einen Garten und setzen sich vor ein Fenster; sie erzählen sich ihre Schicksale und erkennen, daß sie Brüder seien. Hinter dem

Fenster hat ihre ungekannte Mutter Alles gehört: valde mirabatur, si ipsi essent vel si viverent filii eius. Aber was thut sie? Sie eilt zum Befehlshaber des römischen Heeres, um zu constatiren, daß sie hier eine Gefangene sei. So erzählt die alte Legende.
Unser Dichter ändert das geschickt und liebenswürdig. Schon als die 2 Jünglinge den Garten betreten, erwacht in der Mutter das Gefühl und der Gedanke an ihre eigenen Söhne, wie in der vollständig erfundenen 29. Strophe hübsch ausgeführt wird. Als sie die Wiedererkennung der beiden Brüder miterlebt und die Überzeugung gewonnen hat, daß sie ihre eigenen Söhne seien, da läuft sie nicht erst zum Feldhern des Heeres, sondern als echte Mutter

festinanter descendens eos amplexa est.
Agnovit filios mater et matrem filii.
ceperunt se osculari atque constringere.

II. Der Text des Rythmus, sein Zeilenbau und seine Reime.

Ich hielt es für nothwendig, den Text dieses liebenswürdigen Gedichtes hier einzufügen. Dabei benützte ich die Ausgabe, welche **Strecker** 1914 gegeben hat in den Rythmi (= Poetae Latini medii aevi IV, Pars II S. 593—599). Der Rythmus steht vollständig (auch Strophe 42^b) in *V* = Verona cod. XC (85) f. 70^b—75^b aus dem 9. Jahrhundert. Dann sind die Strophen, welche das Martyrium schildern (Str. 37—43, ohne Str. 42^b) eingetragen in *S* = Sankt Gallen no 561 saec. X/XI fol. 162. Strecker hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Text von *V* öfter schlechter ist als der von *S*. Die ganze frühere Literatur über dieses Gedicht ist in der Zeitschrift für deutsches Alterthum zu finden: Bd. XXIII (1879) S. 263 u. 273 erster Druck von Dümmler; XXIV (1880) 148/50 Ebert u. Zarncke, über den Zeilenbau und einzelne Bemerkungen zum Text; XXV (1881) 27/8 F. Seiler, besonders über Str. 42^b; XXVI (1882) S. 96 Zarncke (Roethe) u. S. 197 Seiler über Str. 42^b. Sonst ist zu vgl. Monteverdi in 'Studi medievali III (1910) S. 404—406. (á Hauptaccent, à Nebenaccent).

1 Placidàs fuit díctus magister mílitum,
habundáncia díves, fortis ín prélio.
Qui anteà quam de régno sciret perpétuo,
subveniébat de súis rebus paupéribus;
proinde nóndum ablútus placuit dómino.

3 antequam *V*, anteà (*vgl.* 7,5 posteà) quam *oder* antequàm quid *Meyer*
3 siret *V*

2 Dum esset mágnus venátor et sagittárius,
die quádam exívit more venáncium.
Aspexit grándem a lónge cervorum númerum
et unum cándidum nimis stantem in médio;
cepit pérsequi íllum relictis ómnibus.

3 grandem *Dümmler*, grande *V*

3 Dum per spácia múlta post eum cúrreret,
ascendit cérvus in súmmum saxorum vérticem.
Placidas dúm perpensáret, quid illi fáceret,
vidit in córnibus éius crucis imáginem
et inter córnua púlcram Christi effígiem.

2 summum *V* 3 illic *Ebert* 5 pulcram *Dümmler*, pulcra *V*

4 Placidàs dum stupéndo istud aspiceret,
vocem síbi dicéntem audivit táliter:
Placidas, Plácidas, ⟨inquit,⟩ quid me perséqueris?
Iésús ego, néscis quem fide crédere,
sed in opéribus bónis visus es cólere.

3 inquit *Meyer, fehlt in V*; Placidas ó Placidas quid *Ebert* 4 fide *Dümmler*, fidem *V* *Vgl. Acta Apost.* 9, 4 cadens in terram audivit vocem dicentem sibi: Saule, Saule, quid me persequeris? .. Ego sum Jesus, quem.

5 Placidàs tremefáctus in terram cécidit,
capud érigens tántum ita locútus est:
'Dic mihi, dómine, quíd ⟨me⟩ oportet fácere'.
'Christiánum', respóndit, 'quere antéstitem;
ipse té ammonébit, quod debes fácere'.

3 me *Meyer, fehlt in V*, dic, domine, quid mihi *Strecker*; *vgl. Acta* 9, 6 domine, quid me vis facere? 4 quere *Ebert*, querere *V* 5 amonebit *V* 5 debes *Ebert*, debet *V und Strecker* (= 'oportet').

6 Surgens índe ad dómum suam revérsus est;
ad sacerdótem perréxit et baptizátus est.
Baptizáta est úxor simul cum filiis
et tota dómus illíus, viri et fémine.
Ipse Eustásius dictus est in baptísmate.

3 uxor *Ebert*, eius uxor *V* 4 tota domus *Seiler*, totam domum *V etc.* 5 baptismate *Zarncke*, baptismo *V*

7 Post hec revérsus ad móntem perrexit íterum,
ubi víderat príus tale mistérium.
Ibi síbi audívit loquentem dóminum:
'plurima dámpna habébis, magnum perículum;
sed posteá coronábo te per martýrium'.

1 ec *V*

8 Ex die ílla cepérunt de pestiléntia
eius família móri et animántia.

Supervenérunt latrónes,   tulerunt ómnia,
et nihil ílli de tánta   remansit glória,
quam sola úxor et dúo   natorum pígnora.
9 Vicinórum non válens   ferre obpróbrium
tulit cóniugem súam   et duos filios.
Ipsa Teúpisten dícta   fuit in lávacro,
filij Agápitus únus   et alter Theúpistus.
Exivit nócte cum íllis,   ut iret in Égypto.

5 *Ebert schlägt* ire *oder* ivit (*ohne* ut) *vor*

10 Ad litus máris pervénit,   nauclerum réperit,
qui ad álteram térram   eos transpósuit.
Erat úxor illius   formonsa spécie;
concupívit nauclérus   eam et ábstulit;
et cogitábat, ut virum   eius perimeret.
11 Eustasiùs vix evádens   fugit cum párvulis
et ibat nócte plorándo: 'Ve vobis, filii!
Matrem véstram crudélis   barbarus rápuit;
vos modo míseri éstis   relicti órfani'.
Dum ita fléret, ad rípam   pervenit flúminis.

4 relicti *Dümmler*, relictis *V*

12 Unum fílium súum   in collo pósuit
et ad álteram ripam   eum transpósuit.
post hec revérsus, ut frátrem   illius tólleret;
et dum ad médiam áquam   venisset flúminis,
leo únum et lúpus   alterum rápuit.

3 ec *V*; fratrem *Dümmler*, frater *V*

13 Dei pietas mágna   salvavit púeros:
unum excússerant sánum   pastores óvium
et alter ést liberátus   ab aratóribus;
et cum éis mansérunt   multis tempóribus,
invicèm nesciéntes   unus de áltero.

2 excusserant *Dümmler*, excusserat *V*   5 unus *Dümmler*, unum *V*

14 Eustasiùs dum putáret   perisse púeros,
cogitábat iactáre   se mox in flúvio.
Sed ad memóriam éius   rediit súbito,
quod ei díxerat ánte   salvator hóminum,
quod post periculum mágnum   haberet gaúdium.

1 perisse *Dümmler*, peperisse *V*   2 fluvio *Meyer*, flumine *V*; vgl. 11, 5. 12, 4.

15 Egréssus tándem de áqua   in terra córruit;
cepit síbi capíllos   et barbam tráere,
et cepit fílios (súos)   dolendo plángere:

'Ve mihi misero, íta   qui desolátus sum,
cui iam núllum remánsit   vite solácium'.

1 tandem *Meyer*, tamen *V*, tum *Vollmer*   3 suos *Ebert*, *fehlt in V*
3 dolendo *Dümmler*, dolen *V*   4 ita qui *Seiler*, itaque *V*

16 Ipse Iób certe númquam   sic tribulátus est;
nam pro auxílio ílli   uxor relicta est.
adhuc et cònsolatóres   amicos hábuit:
pro amícis crudéles   bestias réperi
infelix égo, que méos   filios ráperent.

4 reperi *Dümmler*, reperit *V*

17 Ve mihi! qui sic pollébam   ut arbor flórida,
quomodo pérdidi símul   ramos et fólia!
Nisi tú mihi, déus,   des tollerànciam
ori méo et túam   ponas custódiam,
ne tibi péccem, qui vérbo   creasti ómnia.

2 quod o *V*: quomodo *Meyer*; quod ego *Ebert*; que, o *Vollmer*; quando *Lehmann*   2 perdit' *V*: perdidi *Ebert*, perditur *Vollmer*, perditus *Lehmann*   2 folia *Dümmler*, solida *V*   3 des *Dümmler*, de *V*

18 Iter arrípuit fléndo,   venit in Égipto;
custos fúit agrórum   multis tempóribus.
Ibi párvulum síbi   fecit ospícium.
ibi quicquid agébat   de suo officio,
pauperibùs tribuébat   ⟨semper⟩ ospítibus.

2 custus fui *V*   3 sibi *Dümmler*, ibi *V*   4 *'tilge* de *oder lies* suo' *Ebert*   5 Lücke in *V*; semper *Strecker*, suis *Ebert*

19 Dum ibi cómmorarétur   per annos duódecim,
exercitùs barbarórum   fines Pannónie
delere átque predáre   cepit crudéliter.
Imperátor in únum   collegit milites;
Placidàm non habébat;   sic cepit dicere:

1 quindecim *hat die Legende*; *der Dichter verlas wohl*: XV = XU = XII
3 delere et *V*, delere atque *oder* perdere et *Meyer*   5 Placida *V*

20 'Placidàs, qui magíster   erat milície,
quid fuit fáctum de íllo?   vos mihi dicite'.
Respondit únus ex íllis,   quod cuncta pérdidit,
que habébat, et nímis   pauper efféctus est
et de província ista   inde proféctus est.

2 quid *Dümmler*: qui quid *V*   5 profectus *Zarncke*, proiectus *V*

21 Imperátor Traiánus   direxit milites
per provincias ómnes,   qui eum quérerent.
Dum eum núsquam per órbem   possent repérere,
duo ex íllis venérunt   in fines Égypti,
ipsius mánsio úbi   erat Eustásii.

3 = reperire *Strecker*   5 Eustasii *Dümmler*, eustasius *V*

22 Eustasiùs eos vídens obviam éxiit.
Dixerunt mílites ílli: 'Forsitan hóminem
hic vidisti, dic nóbis, Placidam nómine'.
Respondit ílle et díxit: 'In terra Égipti
non audivi qui táli vocetur nómine'.

1 obiam *V*

23 Eustasiùs enim ípsos cognovit mílites;
sed ipsi nón agnoscébant eius effígiem.
Rogavit ád suam éos ut domum pérgerent:
'Intrate, paúperis dómum nolite spérnere;
sumite módicum cibum; postea íbitis'.

1 cognovit *Dümmler*, cognominavit *V* 3 eos, ad suam *Ebert, wahrscheinlich richtig* 4 pauperi *V, welche Declination Strecker für möglich hält* 5 summite *V*

24 Dum in ospício éius cum eo éderent,
adsimuláre cernébant eius effígiem.
Unus ad álterum dixit secreto táliter:
'Adtende, quántum est íste Placide símilis,
quem nos ímus queréndo, forsitan ípse est'.

1 ederent *Strecker*, ederant *V* 2 cer' *V*, cernebant *Meyer* (ceperunt?), cernunt *Dümmler* 3 taliter *Ebert*, totaliter *V* 4 quantum *Ebert*, quantus *V*

25 Dum diligénter ⟨in⟩ éius vultum inténderent,
viderunt plágam, que ílli in bello fácta est.
Ceperunt sé osculári et leti dicere:
'quem querebámus, magíster tu es milítie;
et pervenérunt cum éo simul ad Césarem.

1 in *Meyer*, *fehlt in V* 4 tu es *Dümmler*, tue *V*

26 Inmensa Césaris fácta tunc est letícia;
statim tribuit ílli multas divícias,
argentum ⟨múltum⟩ et aúrum, vestes, famílias;
et constituit íllum super milíciam
et contra géntes in púgnam direxit bárbaras.

3 multum (*oder* dedit) *Meyer*, *fehlt in V*; *statt* et *schrieb Ebert* atque 3 familiam *Seiler*

27 Eustasiùs roborátus virtute dómini
adpropinquáre ad fínes cepit Pannónie.
Ex omni párte ad éum venerunt mílites;
cum quibus símul et éius venerunt fílii,
facti iam iúvenes fórtes decora spécie.

1 virtute *Dümmler*, virtutem *V* 5 specie *Dümmler*, spitiem *V*, spitie *Strecker*

28 In ipsis finibus érat naucleri mánsio,
qui aliquándo uxórem tulit Eustásio.

Dum ipsa désuper stáret   in tabernáculo,
fili éius in órtum   ita ingréssi sunt,
nesciéntes quis éssent   unus de áltero.

2 Eustasio *Meyer*, Eustasii *V* (vgl. 10, 4 eam abstulit; 34, 2 tibi ablata sum; 34, 5 me rapuit tibi). 4 ita *V*, ibi *Strecker* 5 esset *Ebert* 5 unus *Dümmler*, unum *V*

29 Per fenéstram ut ípsos   aspexit iúvenes,
pectus percúciens cépit   plorando dícere:
Si modo víverent méi   süaves fílii,
tam pulcri éssent, ut isti   videntur iúvenes,
et iam bárbola íllis   vestiret fáciem.

3 mei *Dümmler*, meis *V* barbolam *und* vestirent *V*; *Ebert besserte.*

30 Unus ad álterum díxit: 'Dic mihi: únde es?'
Cepit ílle suspírans   ab imo péctore
nomen pátris narráre,   matris similiter
et perícula súa   cúncta per órdinem,
quomodo ráptus a féra   et liberátus est.

31 Insilívit ad cóllum   eius velóciter
iuvenis álter et cépit   cum fletu dícere:
Per poténciam Chrísti,   tu meus fráter es.
nam recoló cum nos páter   per noctem dúceret,
et quando té leo túlit,   me lupus rápuit.

1 insilivit *Meyer*, insiluit *V* 5 leo te *Ebert*; s. S. 251.

32 Audivit ánxia máter,   quod illi dícerent;
cepit pre gaúdio flétus   amplius fúndere.
festinánter descéndens   eos ampléxa est.
agnovit fílios máter   et matrem fílii.
ceperunt sé osculári   atque constringere.

2 amplior *V*, amplius *Ebert* 2 funderet *V* 4 vgl. 36, 2

33 Exivit máter eórum,   ivit ad príncipem,
ut suggéreret ílli,   quomodo cápta est.
Dum ad vestigia éius   se vellet stérnere,
agnovit éum et cóllum   eius ampléxa est
et cum lácrimis cépit   marito dícere:

2 suggeret *V*, suggereret *Dümmler* 5 marito cepit *V*, cepit marito *Ebert*

34 'Teupistén tua cóniux   ego ancílla sum,
que aliquándo in návi   tibi subláta sum,
sed per Chrísti virtútem,   quod non pollúta sum,
quia ípse nefándus   et durus bárbarus,
quando me rápuit tibi,   periuit súbito'.

2 que: qui *V* 5 peribit *V*, periuit *Seiler*

35 Ille gavísus est nimis de sua cóniuge;
sed tamen tristis ad íllam dixit de fíliis:
'filios nóstros crudéles tulerunt béstie'.
Respondit ílla: 'cum nóstris sic fecit fíliis,
sicut fécit nobíscum, deus omnípotens'.

2 illa *V* 5 sicut *Ebert*, sic et *V*

36 Iussit ad médium máter venire iúvenes;
agnovit fílios páter et patrem fílii.
Quale tunc gaúdium fúit, quis potest dícere?
letabántur et ipsi ⟨omnes tunc mílites⟩.
omnes símul laudábant nomen altíssimi.

1 uenire *Dümmler*, ueniret *V*, uenirent *Strecker* 1 iuuenis *V* 2 fili *V* 4 *und* 5 *so Meyer*, o. t. m. *fehlt in V*; '*der zweite Halbvers wohl so zu ergänzen*: et omnes milites' 4 '*nach* laudabant *ist entweder* dei *oder* omnes *einzuschalten*' *Ebert*; omnes ⟨tunc milites⟩ Simul laudabant ⟨dei⟩ nomen *Strecker*.

Die Strophen 37—43 stehen auch in der Hft 561 saec X/XI (S) f. 162, nach der Prosa-Legende (s. Acta Sanctorum Boll., 21. Sept. VI p. 136 f.).

37 Ad barbarórum pervénit fama exércitum,
quod Placidás contra éos iret in prélium
bellator mágnus, et ómnes in fugam vérsi sunt;
et Pannónie fines sic liberáti sunt.
Eustasiús est revérsus cum magno gaúdio.

1 exercitus *V* (2 quod *tilgte Zarncke*, *Ebert stellte* Placidas *nach* eos) 3 fuga *V* 3 conversi *V* 4 pacnnonie *V* 4 liberate *S* 5 Eustachius *S hier und sonst immer*

38 Adrianus César efféctus exiuit óbviam
Eustasió reverténti tunc cum victória.
Dum diis súis in témplo offerret víctimas
et adoráret cum ómni simul milítia,
magister mílitum sprévit cum suis ídola.

3 offeret *V* 4 milicie *V*

39 Tirannus dixit ad éum: 'Accede, ímmola'.
Ille respóndit: 'In ístis non est divínitas.
nos deum cólimus vérum, qui fecit ómnia,
qui nos post tántam letári fecit tristíciam,
per quem sperámus etérna habere gaúdia.

1 tyrrannus *V* 2 respondit ille et dixit in istis *V*; *vgl.* 20, 3; 35, 4 *und besonders* 22, 4 5 habere eterna *V*

40 Adriánus crudélis ira replétus est;
precepit mágnum leónem eis dimíttere.
Cepit béstia pédes sanctorum língere.
Imperátor leónem iussit occídere

et bovem éreum iússit   igni succéndere.
2 cepit *V*   leonem magnum *S*   3 bestie *V*   5 ignis *V*

41 Dum illi éreum bóvem   igni succénderent,
Eustasiùs supplicávit   ad deum táliter:
'Domine déus, quod pósco,   tu mihi tribue:
nemo iam córpora nóstra   possit divídere;
sed sub úno sepúlti   cubemus céspite.
1 ugnis *V*   2 subplicavit *V*   5 subono *V*   5 cubemus *Dümmler*, cupemus *V*, cupimus *S*

42 'Adhuc te, réx angelórum,   peto suppliciter:
tuum nómen quicúmque   per nos petíerit,
exaudí préces eórum,   pater piissime,
ut liberáti a mális   vivant felíciter'.
Vox resonávit de célo   sic: 'Exaudítus es'.
1 anglorum *Strecker*   1 subpliciter *S*   1/2 *in V und S folgt nach* suppliciter. nemo (ne *V*) iam corpora nostra possit dividere (= 41, 4). Tuum: *diese Worte tilgte Zarncke*   *nach* 42, 4: feliciter *folgt in S* 42, 5 Vox; aber in *V* folgt als neue Strophe:
42b Deus qui humiles sublimas   omnium dominus
celorum possides thronum   et fides (vides *Dümmler*) abyssum,
qui lamentantes et fientes   elisors (*elisos Dümmler*) elevas,
ad te clamantium preces   digna suscipere.
Vox resonavit de celo   sic exauditus es.
Diese Zeilen 42b 1—4 für welche der Prosatext kein Zeugnis gibt, hat Gustav Roethe als falsche Zudichtung erkannt (Zeitschrift f. d. Alt. 26, 1882, S. 98). Einen weiteren Beweis geben der falsche Bau der Zeile Deus *etc. und die falschen Reime der Strophe*; *s. S. 253ff.*

43 Tunc toti quáttuor míssi   in bovem éreum
consummavérunt in bóno   suum martirium
et meruérunt habére   Christi consórcium;
et in úno sunt ómnes   sepulti túmulo,
ubi sémper in múltis   florent virtútibus. Amen.
2 in bove *Roethe Zft 26, 98 und Monteverdi p. 406*   4 omnes *S*, tamen *V*   5 in multis *fehlt in V*   5 Amen *fehlt in S*

Der Zeilenbau des Placidas-Rythmus.

Ich habe die Gestaltung des Sagenstoffes und den sprachlichen Ausdruck in diesem Rythmus sehr gelobt. Das gleiche Lob verdient die dichterische Form. Die Zeilenform ist selbständig und geschmackvoll und mit Sorgfalt durchgeführt. Nirgends sonst habe ich diese Zeilenart gefunden und, da wir sie nur aus dem Text selbst festsetzen können, müssen wir sie um so sorgfältiger prüfen.

Dümmler hatte wenig Sinn für Metrik und Rythmik[1]), wenigstens 1879, wo er über die Form des Rythmus in der Zft f. d. Alt. 23 S. 263 notirte: 'die Strophen bestehen aus je 5 Zeilen in einem trochäischen Rythmus, die in der Regel 13—14 Silben zählen'.

Adolf Ebert hat dann bei den Vorarbeiten für seine mittelalterliche Literaturgeschichte auch diesen Rythmus untersucht und in der Zeitschrift f. d. Alterthum 24 (1880) S. 148/9 darüber gesprochen. Er handelt zunächst: 'über den Vers, der von dem Herausgeber nicht richtig bestimmt worden ist. Seine Erkenntnis bot allerdings außerordentliche Schwierigkeiten dar, die in seiner eigenthümlichen Bildung ruhten. Erst nach manchen Fehlgriffen gelang es mir, ihn sicher zu bestimmen'.

'Das Schema des Verses ist, wenn wir die Senkungen durch das Zeichen der Kürze, die Hebungen durch das der Länge ausdrücken, das folgende: ⏑–⏑–⏑⏑–⏑ | ⏑–⏑–⏑– Als Beispiel möge dienen:

Placídas fúit díctus | magíster militúm
Ascéndit cérvus in súmmum | saxórum vérticém,

indem ich zwei Verse gewählt habe, in denen keine schwebende Betonung stattfindet, die sonst hier im Verseingang, wie nach der Caesur sehr gewöhnlich ist. Der Eigenname Placidas hat in dem Gedicht durchaus die angezeigte griechische Betonung, wie denn diese auch sonst hier bei Eigennamen selbst in auffallender Weise sich findet (so stets Égyptus. Es ist dies recht bemerkenswerth)'.

'Die Hauptschwierigkeit für die Constitution des Verses und damit auch des Textes lag in der besondern Eigenthümlichkeit, daß an der Stelle der dritten Senkung eine Doppelsenkung sich finden kann, ja sogar ganz gewöhnlich sich findet. Aber sehr zu beachten ist, daß, obgleich in den beiden ersten Füßen (wenn ich der Kürze halber mich dieses Ausdrucks bedienen darf) schwebende Betonung stattfinden kann, doch dies im zweiten Fuß vermieden wird, sobald im dritten eine Doppelsenkung er-

1) Bei meinem ersten Schritt in das neue Gebiet (Radewin's Theophilus 1873 S. 89 = Ges. Abh. I 96) war ich nicht eben zart gegen die Monumentenherren aufgetreten; aber ich habe von Seiten Dümmlers, Waitzens und Wattenbachs stets Freundlichkeit und sachliche Förderung gefunden; ja ich glaube, sie haben durch den Einfluß meiner Arbeiten sich dazu bringen lassen, bei der Herausgabe mittellateinischer Gedichte auch um die Formen sich zu kümmern und zuletzt meinen Freund Traube sich als Gehilfen zu holen.

scheint, damit nicht eine dreisilbige eintreten könne. Dies Gesetz findet man durch das ganze Gedicht beobachtet. Es zeigt, daß der Autor mit rythmischem Bewußtsein oder mindestens Tactgefühl verfahren ist. Daß der Vers ohne jene doppelte Senkung nicht bloß an den Nibelungenvers, sondern auch an den altfranzösischen Alexandriner mit weiblicher Caesur erinnert, ist kaum zu bemerken nöthig; um so beachtenswerther aber ist er'.

Diese Lehre gibt Ebert im 2. Bande seiner Literaturgeschichte (II 328) gekürzt also: 'Noch merkwürdiger ist der Rythmus des Placidas. Er stellt sich folgendermaßen dar: ◡–◡–◡◡–◡|◡–◡–◡–; im 3. Fuß kann also eine Doppelsenkung eintreten, ja sie tritt sogar ganz gewöhnlich ein, doch nie, wenn im Fuße vorher eine schwebende Betonung ist, um eine dreisilbige Senkung[1]) zu vermeiden'.

Ich will hier nur einige Worte über die 'schwebende Betonung' sagen. Oft habe ich gegen diese Modekrankheit der deutschen Gelehrten sprechen müssen; vgl. meine Ges. Abhandlungen II S. 8 (Note) und diese Nachrichten 1906 S. 224/8. Es wird gelehrt: 'die lateinischen Wörter kann man accentuiren, wie man will'. Gerade unser Rythmus liefert nach dieser Theorie viele sehr unschmackhaften Früchte. Ebert genirte sich ein bischen. In der Zeitschrift ließ er drucken: '9, 1 Vicinorum non valens: Non vicinorum valens *oder* Non valens vicinorum, was noch correcter wäre'. Doch mit seinem (und Ebert's) vollen Rechte sagt Seiler (Zft 25 S. 27): '9, 1 Vicinorúm non valens will Ebert umstellen zu: non válens vícinorum. Unnöthiger Weise. Denn wenn tulít coniúgem 9, 2; et péricúla 20, 4; impératór 19, 4; cogitabát 14, 2 gestattet sind, wird man wohl auch gegen vicinorúm nichts einwenden können'.

Ich arbeitete in jenen Jahren die große Übersicht über die mittellateinischen Rythmen aus und habe dabei von Ebert's Arbeit nichts gewußt. Im Ludus de Antichristo S. 101 (= Ges. Abh. I 228) habe ich gesagt: 'XIII 3 Dümmler Zs. 23 p. 273 'Placidas fuit dictus'. 44 Strophen zu 5 Zeilen mit einsilbiger Assonanz in 3—5 Zeilen. Die zweite Halbzeile ist stets sechssilbig und schließt jambisch, sie hat 127 Mal den Tonfall ◡–◡–◡–, 93 Mal

1) Da Ebert auf diese seine Entdeckung zwei Male zu sprechen kommt, so sei nur Folgendes bemerkt: dreisilbige Senkung gibt es eigentlich nicht in der lateinischen Rythmik, weil es in der lateinischen Pronuntiatio sie nicht gibt: von 3 Senkungen erhält die mittlere Nebenaccent; also würde man betonen Str. 33, 5 ét cum lácrimis marito, wie man betont: iúvenes dum súmus. Vgl. diese Nachrichten 1908 S. 63.

–◡◡–◡– Die erste Halbzeile schließt stets trochäisch und besteht etwa 13 Mal aus 7 Silben zu ◡–◡–◡–◡. Die übrigen Zeilen schließen mit –◡◡–◡, welchen 2 oder 3 Silben vorangehen, so daß entstehen 76 Siebensilber zu –◡–◡◡–◡ ábundántia díves, 82 Achtsilber zu –◡◡–◡◡–◡ súmite módicum cíbum und 90 Achtsilber zu ◡–◡–◡◡–◡ in ípsis fínibus érat. Vielleicht liegt eine Nachahmung des Paroemiacus zu Grunde, bei welcher nur das letzte Paar von unbetonten Silben festgehalten wurde'.

Vor Strecker's neuer Ausgabe des Textes, Rythmi S. 593, las ich nur die Note: 'Schema 7 aut 8 –◡+6◡–', sonst kein Wort, nichts über Ebert's oder meine weitern Bemerkungen.

Nun ist aber die hier angewendete Zeilenart wirklich merkwürdig, einmal wegen der wechselnden Silbenzahl der Zeilen, dann wegen der von Ebert und von mir behaupteten Thatsache, daß vor der letzten Accenthebung sehr oft 2 unbetonte Silben stünden statt 1. Diese beiden Thatsachen verletzen die gewöhnlichen Regeln der rythmischen Dichtkunst, wonach die sich entsprechenden Zeilen gleich viele Silben und die gleichen Schlußcadenzen haben sollen, aber auf gleichen Tonfall vor dem Schlusse, d. h. auf Accentfüße nicht geachtet wird.

Die erste Thatsache ist hier ja unbestreitbar und auch von Strecker notirt. Es zählen 78 Zeilen sieben Silben, und 136 acht Silben.

Die andere Thatsache erwähnt Strecker nicht; er scheint sie also für nicht richtig oder für recht zweifelhaft gehalten zu haben. Nun hat Ebert gesagt, daß vor der letzten Accenthebung 2 Senkungen stehen könnten, ja daß sie ganz gewöhnlich da stünden. Ich hatte genauer gesagt, daß etwa 13 Zeilen mit dem Tonfall –◡–◡– schlössen, also vor der letzten Hebung nur éine Senkung hätten, daß aber die übrigen, also gut 198 Zeilen mit dem Tonfall –◡◡–◡ schlössen.

Dieser Wechsel war ja auffallend und machte die ganze Beobachtung verdächtig und fast werthlos. Als ich, durch Strecker's Schweigen gereizt, jetzt die Frage von Neuem untersuchte, gelang es mir zu meiner Freude zu erkennen, daß die 215 Zeilen nicht bald so, bald anders schließen, sondern daß **sie alle ein und dieselbe Schlusscadenz haben, nemlich** –◡◡–◡ mágnūs vēnátor.

Das muß natürlich nachgewiesen werden und besonders auch, weßhalb früher weder Ebert noch ich die allgemeine Giltigkeit dieser Schlußcadenz erkannt haben.

Ich schicke voraus, daß ich keine schwebende Betonung kenne; die Wörter werden hier im Rythmus genau so betont, wie beim gewöhnlichen Sprechen in der Prosa.

Die möglichen Fälle sind meistens sicher und einfach. Etwa 72 Zeilen schließen mit einem zweisilbigen Worte: Et unum cándidum nímis· inmensa Caésaris fácta· baptizáta est úxor. Etwa 102 Zeilen schließen mit einem dreisilbigen Worte (oder Wortgruppe): Dum esset mágnus venátor· aspexit grándem a lónge· Per quem sperámus aetérna· post hec revérsus ad móntem· Ad sacerdótem perréxit· vicinórum non válens. Mit einem Worte von 5 Silben schließen die 2 Zeilen: 16, 3 adhuc et cònsolatóres und 19, 1 dum ibi cómmorarétur. Das sind zusammen etwa 176 sichere Schlüsse.

Es bleiben die Zeilen, welche mit paroxytonem viersilbigem Worte (oder Wortgruppe) wie liberátus (dum putáret) oder mit 2 zweisilbigen Wörtern wie fuit dictus schließen. Hier treten einige Freiheiten oder Schwankungen der lateinischen Pronuntiation hervor, und deshalb sind es welche von diesen Zeilen, die Ebert oder mich früher irren oder schwanken machten.

Die paroxytonen viersilbigen Wörter können auf der 1. Silbe Nebenaccent bekommen, wie hómo liberátus. Aber die beiden ersten Silben können auch schwach betont werden, aber nur, wenn ihnen eine betonte Silbe vorangeht. Das ist aber nicht so leicht möglich, da die lateinische Sprache eine barytone ist, also die Endsilben nicht betont. Jener Fall, daß die beiden ersten Silben eines Wortes wie liberátus schwach betont gesprochen werden, tritt also nur ein, wenn erstens ein einsilbiges Wort vorangeht, wie in 42, 1 adhuc te réx ăngĕlórum; die Fälle der Art sind hier: 3, 3 Placidas dúm perpensáret· 5, 5 ipse té ammonébit· 13, 3 et alter ést liberátus· 23, 2 sed ipsi nón agnoscébant· 25, 3 ceperunt sé osculári = 32, 5. Das sind 7 klare Fälle.

Zweitens kann vor das viersilbige Wort eine durch Nebenaccent zu betonende Endsilbe gestellt werden, also die Schlußsilbe eines proparoxytonen Wortes, wie in iúvenès dum súmus. Dazu werden hier besonders die proparoxytonen Eigennamen verwendet. Die Fälle sind hier: 4, 1 Placidàs dŭm stŭpéndo· 5, 1 Placidàs tremefáctus· 7, 5 sed posteà coronábo (darnach habe ich 1, 3 corrigirt: qui anteà quam de régno)· 11, 1 Eustasiùs vix evádens· 13, 5 invicèm nesciéntes· 14, 1 Eustasiùs dum putáret· 18, 5 pauperibùs tribuébat· 19, 2 exercitùs barbarórum· 19, 5 Placidàm non habébat· 20, 1 Placidàs qui magíster· 27, 1 Eustasiùs roborátus· 37, 5 Eustasiùs est revérsus· 38, 2 Eustasiò reverténti· 41, 2 Eustasiùs subplicávit. Ich glaube, daß, wie die 176 Schlüsse mit Wörtern von 2 oder 3 Silben, so auch diese 22 Schlüsse mit Schlußwörtern von 4 Silben die Prüfung bestehen werden.

Die übrigen Schlüsse sind der Art, daß dem zweisilbigen Schlußwort ein anderes zweisilbiges Wort vorangeht, wie in: nisi tu mihi deus. Dieses vorletzte zweisilbige Wort muß also zwei Senkungen enthalten und von der aussprechenden Zunge übersprungen werden. Das widerspricht der ausgebildeten mittellateinischen Rythmik, wo jedes zweisilbige Wort einen Paroxytonon mit sich bringt. Deßhalb haben früher Andere und ich besonders in diesen Zeilen den Schluß –◡, –◡ angenommen. Allein ich habe gelernt, daß das in der alten Zeit doch möglich war. Ein Zeitgenossin unseres Dichters, die Dhuoda, ist es gewesen, bei der die Thatsachen mir die Überzeugung aufzwangen, daß in der älteren mittellateinischen Dichtung hie und da zweisilbige Wörter als 2 Senkungen nur schwach betont gesprochen wurden. Diese Erkenntnis habe ich dargelegt in der Arbeit 'ein Merowinger Rythmus über Fortunat' in diesen Nachrichten 1908 S. 64 und habe in der Arbeit 'Spanisches' (ebendaselbst 1913 S. 155 und sonst) damit gerechnet.

Auch hier muß dem kritischen zweisilbige Worte eine Accenthebung vorangehen; darnach ergeben auch hier sich die Unterarten:

16, 1 ipse Jób cĕrtĕ númquam· 17, 3 nisi tú mĭhĭ déus· 23, 3 rogavit ád sŭăm éos ut domum pergerent; aber da ad suam zu pergerent, eos zu rogavit gehört, so ist wohl mit Ebert zu stellen: rogavit éos, ad súam ut domum pérgerent 31, 5 Et quando té lĕō túlit, me lupus rapuit (lĕō ist hart und Eberts Umstellung lĕō tĕ túlit leicht möglich. Doch te ist durch den Gegensatz zu me stark betont und bleibt es, und leichter ist es, die Tonsilbe le unmittelbar neben té zu kürzen, als das betonte te die 2. Senkung bilden zu lassen, wie ich Ges. Abhandlungen I S. 122 und besonders S. 269/272 (364) dargelegt habe).

Öfter bildet die mit Nebenaccent belegte letzte Silbe eines Proparoxytonon die nothwendige Hebung vor dem unbetonten zweisilbigen Worte: 1, 1 Placidás fŭĭt dictus· 22, 1 Eustasiús ĕōs videns· 23, 1 Eustasiús ĕnĭm ipsos· 34, 1 Theupistén tŭă cóniux· 37, 2 quod Placidás cŏntră éos; hebräisch voll betont ist die betreffende Endsilbe in: 4, 4 Iēsús ĕgŏ néscis.

Zu derselben Art gehört: 31, 4 nam recolò cŭm nŏs páter.

Ich hoffe, auch bei der Erklärung dieser letzten 11 Schlüsse Zustimmung zu finden.

Der Dichter hat also die erste Halbzeile seiner Langzeilen so geschlossen, daß die 5. und die 2. Silbe vor dem Schlusse mit einer Accenthebung gefüllt wurden. Deßhalb hielt ich mich für berechtigt, die in Strecker's Text dieser Regel widersprechenden Zeilen

zu ändern, wobei ich in der Regel mich auf andere Anzeichen einer Verderbnis des Textes stützen konnte. Es waren folgende Zeilen bei Strecker: 1, 3 qui antequam de regno· 4, 3 Placidas ⟨o⟩ Placidas· 5, 3 dic, domine, quid mihi· 15, 1 egressus tum de aqua· 19, 3 delere et predare· 24, 2 adsimulare cernunt· 25, 1 dum diligenter eius· 26, 3 argentum atque aurum· 31, 1 insiluit ad collum· 36, 5 simul laudabant ⟨dei⟩· 40, 2 precepit leonem magnum· 42, 1 adhuc te rex anglorum. Die Zeile 42^a, 1 deus qui húmiles sublímas ist wirklich gefälscht und braucht nicht gebessert zu werden.

Ebert sagte (Zft 24 S. 149) zu Str. 7, 5 sed postea coronabo: 'in postea ist das e zu verschleifen, wie überhaupt Verschleifung in dem Gedichte nicht gerade selten ist, so gewöhnlich im Namen Eustasius'. Darnach hat Strecker S. 593 bemerkt 'Synizesis passim'. Im Gegentheil; ich finde fast keine Synizese in dem Gedichte; nur die Sechsilber: 18, 4 de suo officio und 19, 1 per annos duodecim; dann 38, 1 das harte: Adrianus César efféctus. Deutet das einsilbige eu statt eo (in Theupist.) auf Langobardenland?

Die Langzeile dieses Gedichtes ist also zusammengesetzt aus 2 Kurzzeilen, deren erste 7 oder 8 Silben zählt und mit dem Accentfall –◡◡–◡ schließt, während die zweite Kurzzeile 6 Silben zählt und mit Proparoxytonon schließt. An dieser Langzeile ist auffallend, daß die beiden Kurzzeilen so ungleich sind: 7 oder meistens 8 Silben mit dem schweren sinkendem Tonfall gegen 6 Silben mit dem leichten steigenden Tonfall. Das wäre am leichtesten zu verstehen, wenn eine bekannte quantitirend gebaute Zeile vorläge, die hier rythmisch nachgeahmt wäre. Aber ich kann absolut keine solche finden.

So müssen wir die einzelnen Kurzzeilen betrachten. Die rythmische Zeile zu 6◡– ist häufig und kommt schon in alter Zeit vor, wohl meist im Alexandriner 6◡– + 6◡–, wo der Asklepiadeer 'Maecenas atavis + edite regibus' das quantitirte Muster ist.

In der ersten Kurzzeile sind die letzten 5 Silben fest mit der Kadenz –◡◡–◡; diesen 5 Silben gehen oft 2, öfter 3 Silben voran, deren Tonfall absolut frei gegeben ist. Eine so wechselnde Basis der Zeile ist in der rythmischen Dichtung wohl unerhört. Fragen wir nach einem quantitirten Muster dieser Kurzzeile, so muß ich wieder bekennen, daß ich keines finden kann. Der Wechsel von 2 zu 3 Silben im Anfang und das weite Hereingreifen des Schlusses mit den sicheren 2 Senkungen lassen an ein anapaestisches oder daktylisches Vorbild denken, das mit –– oder –◡◡ begonnen und mit –◡◡–◡ geschlossen hätte. Allein das Gedicht (Bährens IV p. 189) Cum sua cornua Luna enthält

reine Daktylen, zählt also stets 8, nie 7 Silben in der Zeile. Die Paroemiaci oder zweiten Hexametertheile, wie Prudentius Cathem. X: Deus ignee fons animarum; Auson XV 19 Modulamine nenia tristi, Martianus 123 Caput artibus inclita virgo, Boetius Cons. II 5 Felix nimium prior aetas und III 5 Qui se volet esse potentem; dann die Gedichte bei Bährens IV 220 Rerum cui summa potestas, 224 Velamus fronde per urbem, 230 Dictis exarsit in iras bauen alle den Schluß, wie den des Hexameters[1]), d. h. sie setzen alle vor die letzte Hebung 2 Kürzen; im Anfange setzen sie meistens 1 Spondeus, nicht oft 2 Spondeen hintereinander; so zählen sie meistens 9 Silben, oft 10 und nur selten 8 Silben:

vivum simul ac moribundum; lacrimas suspendite matres.
deus ignee fons animarum.
umbras altissima pinus.

Wenn diese Zeile unser Dichter hätte rythmisch nachahmen wollen, wie hätte er die Silbenzahl der Vorlage so verändern können? In dieser Hinsicht muß ich also meine Rathlosigkeit bekennen.

Lateinischer Reim mit den drei Vokalen: a + (e = i) + (o = u).

Vom Reim im Placidas-Rythmus hatte Ebert 1880 (Geschichte der Literatur II S. 328) bemerkt '5 Verse bilden eine Strophe; der Reim findet sich öfters, aber ganz willkürlich und regellos'. Ich hatte 1882 (Ges. Abh. I 228) notirt: '44 Strophen zu 5 Zeilen mit einsilbiger Assonanz in 3—5 Zeilen'. 1914 hat Strecker (Rythmi S. 593) notirt: 'Assonantia vel concentus syllabarum exeuntium frequens velut str. 7, 8, 11'.

Als ich in den Weihnachtsferien 1914/5 diesen Rythmus von Neuem untersuchte, fiel mir auf, daß die mit a reimenden Strophen (8 17 26 38 und 39) sämmtliche 5 Zeilen mit a schließen; ähnlich schließen die Strophen 3 25 30 33 40 und 41 alle 5 Zeilen mit e, die 11. Strophe die 5 Zeilen mit i und die 7. Strophe die 5 Zeilen mit u. Also 13 Strophen sind nach strenger Art regelmäßig gereimt.

In den übrigen 30 Strophen gingen in den letzten Silben die Vocale durcheinander, so in Str. 1: um o o us o, in Str. 4: et er is e e. Nun sah ich, daß in keiner dieser Strophen in der letzten Silbe ein a auftritt. Das ließ doch auf irgend eine Gesetzmäßig-

1) Prudentius schließt oft mit einem Worte von 4 oder 5 Silben oder mit tēgĕ corpus, die andern Gedichte nicht. Aber das beweist nicht, daß er die Verse nicht als Hexametertheile ansah; denn er erlaubt sich dieselben Freiheiten in den Hexametern.

keit in dem scheinbar wirren Gemische schließen. Damit war ich auf den Weg gerathen, der mich rasch zum Ende führte, nemlich zu der Erkenntnis einer ganz neuen Reimregel. Sie lautet: die 5 Zeilen jeder Strophe werden mit denselben Reim geschlossen; doch **gilt im Reim e = i und o = u**, während a nur mit a reimt.

Die Ausnahmen sind sehr wenige: 14, 2; 15, 4/5 und 28, 2. Diese werde ich später besprechen. Zuerst will ich das Gesetz selbst feststellen und das, weil es zum ersten Mal geschieht, etwas ausführlicher als unbedingt nothwendig ist.

Ich sage 'Reim'. Ich sollte 'Assonanz' sagen; denn stets kommt es nur auf den Vokal an, nicht darauf, was für Consonanten dem Vocale folgen (m, r, s, t, ns, nt, st).

Der Reim auf **a** vereint sich mit keinem andern; er allein schließt, wie notirt, die je 5 Zeilen der 5 Strophen: 8. 17. 26. 38. 39. In der vorletzten Silbe steht meistens der Vocal i.

Mit **e** allein reimen 6 Strophen: 3. 25. 30. 33. 40. 41. Natürlich ist ae = e; so 25 militie.

Mit **i** allein schließt nur die 11. Strophe.

Mit **o** allein schließt keine Strophe ihre 5 Zeilen.

Mit **u** (um) allein schließen die 5 Zeilen der 7. Strophe.

Es bleiben 2 Arten von Strophen: erstens die 19 (20) Strophen, in deren 5 Reimen nur *e* und *i* gemischt sind, zweitens die 8 (10) Strophen, in deren 5 Reimen nur *o* und *u* gemischt sind:

e = i: Strophe *4*: et er is re re. *5*: it est re em re. *6*: est est is ne te. *10*: it it e it et. *12*: it it et is it. *16*: est est it ri ent. *19*: im e er es re. *20*: e te it est est. *21*: es ent re ti i. *22*: it em ne ti ne. *23*: es em ent re is. *24*: ent em er is est. *27*: ni e es i e. *29*: es e i es em. *31*: er re es et it. *32*: ent re est i re. *35*: ge is e is ens. *36*: es i re. mi. *42*: er it me er es.

In der 15. Strophe schließen die 3 ersten Zeilen mit: corruit, traere und plangere; diese gehören also zur Reimklasse: e = i. Allein die 4. und 5. Zeile schließen: qui desolatus sum und vite solacium.

o = u: Strophe *1*: um o o us no. *2*: us um um o us. *9*: um os o us o. *13*: os um us us o. *18*: o us um o us. *34*: 3 × sum, us, o. *37*: um um sunt sunt o. *43*: um um um lo us.

In Strophe *14* schließen die Zeilen 1, 3—5 mit: os to, um um; aber die 2. Zeile lautet: cogitábat iactáre se mox in flumine. Es ist wahr, auch 11, 5 lautet ad ripam pervenit fluminis. Aber ich glaube, daß 14, 2 sicher zu ändern ist 'se mox in fluvio'.

Auch die Acta Boll. gebrauchen hier das Wort 'fluvius'. Die 28. Strophe schließt die Zeilen 1, dann 3—5 mit o o sunt ro; aber die 2. Zeile lautet: qui aliquándo uxórem tulit Eustasii. Ich glaube, daß 'tulit Eustásio' zu schreiben ist. So steht 10, 4 eam abstulit und 34, 2 que aliquando in navi tibi sublata sum und 34, 5 me rapuit tibi.

Betrachten wir nun die nach der 4. Zeile der 42. Strophe in der Veroneser Hft stehende Strophe 'Deus qui humiles', so ergibt sich, daß der Fabrikator dieser Strophe die Reimgesetze des Placidas-Rythmus nicht gekannt hat. Denn er schließt die 5 Zeilen mit: dominus, abyssum, elevas, suscipere und es. Dadurch ist die Unechtheit der Strophe am sichersten bewiesen.

Also: von den 43 Strophen des Placidas-Rythmus schließen in 13 Strophen die sämmtlichen 5 Zeilen jeder Strophe mit demselben Vocal, entweder mit **a** oder mit **e** oder mit **i** oder mit **u**. Anderseits finden sich in den 95 Schlußsilben von 19 Strophen nur die Vocale **e** und **i** in bunter Mischung, ohne Beimischung von **a** oder **o** oder **u**; wiederum in den 50 Zeilenschlüssen von 10 Strophen finden sich nur die Vocale **o** und **u** in bunter Mischung, ohne Beimischung von **a** oder **e** oder **i**.

Nur die 15. Strophe verletzt das Reimgesetz dieses Rythmus: ihre ersten 3 Zeilen reimen mit *e* oder *i*, ihre 4. und 5. Zeile mit *u*. Es ist wahr, diese beiden mit *u* reimenden Zeilen beginnen die Rede, welche den Höhe- und Wendepunkt des Gedichtes, das schwerste Unglück des Placidas, hervorheben soll: allein ein solcher ästhetischer Grund kann doch kaum die auffällige Verletzung der Reimregel entschuldigen.

Ich hoffe, daß ich den Satz bewiesen habe: dem Dichter des Placidas-Rythmus sind einerseits die dumpfen Vocale **o** und **u**, anderseits die hellen Vocale **e** und **i** so nahe verwandt, daß er im Reimgefüge **o** = **u** und **e** = **i** gebraucht.

(Geschichtliches) Die nachgewiesene Thatsache, daß im Reim e = i und o = u gebraucht worden ist, kann für andere Untersuchungen wichtig werden. Sie hat nur sehr wenig zu thun mit dem sogenannten Vulgärlatein. In der prinziplosen scheußlichen Merowinger Orthographie mögen diese beiden Vokalgruppen am häufigsten vertauscht sein. Doch verletzen dort diese Vertauschungen von o und u, von e und i fast immer die grammatischen Regeln; aber im Placidas-Rythmus stehen die gemischten Endungen: e *und* i, em *und* im, es *und* is, et *und* it, dann: o *und* um, os *und* us, immer an grammatisch richtigen Stellen. Auch

sonst ist dies Reimgebiet von den vielen andern Monstra jener Orthographie nicht inficirt.

Ich will **andere Gedichte** hier zusammenstellen, in deren Reim ich ebenfalls die Vokale *e* mit *i* und *o* mit *u* vertauscht fand.

Schon 1905 habe ich (Ges. Abhandlungen II S. 280) wegen des rythmischen und gereimten Schlusses den Erlaß der 8. Synode zu Toledo vom Jahre 653 abgedruckt und darin den Satz:
quam itaque ob rem in proprietatis illa conantur redígere sin*u*
quae pro solo constat illos imperiali percepisse fastigi*o*,
aut quo libitu in iuris proprii cóllocant ánt*ro*
quod publicae utilitatis acquisitum esse cónstat obtén*tu*?

Dazu habe ich dort bemerkt: Schon in diesen Zeiten kommt vor, was noch die Ars Tibini (eines Deutschen saec. 14/15; bei Mari, Trattati medievali di ritmica latina, Milano 1899 p. 100) lehrt: 'multe sunt consonantes et etiam vocales, que inter se aliqualiter consonant, et ergo una, tempore necessitatis, potest poni pro altera in rithmo, ut sunt *e* et *i*, similiter *o* et *u* inter vocales; similiter inter consonantes *b* et *p*, *d* et *t*, *s* et *z*, *h* et *a*'. Der Schluß muß wohl heißen: ha et a.

(Fortunat) Vor 576 hat Fortunat eine übereilte Bischofswahl geschildert, halb ernst halb spöttisch. Das Gedicht (I 16) ist ein ABCdar und besteht aus 23 quantitirend gebauten ambrosianischen Strophen. Ich habe schon öfter notirt, daß von den 4 Kurzzeilen der ambr. Strophen je die 1. und 2., die 3. und 4. enger zusammen gehören, also die Strophe aus 2 Zeilenpaaren besteht, zwischen denen eine Sinnespause eintritt. Deßhalb wurden die ambrosianischen Strophen in der alten Zeit in Langzeilen geschrieben, wie ich sie, der Raumersparniß halber, hier drucken lasse. Die Richtigkeit meiner Gliederung bestätigt das Reimgefüge in diesem Gedichte des Fortunat. Gereimt sind alle Strophen, aber oft haben beide Zeilenpaare denselben Reim, oft hat jedes Paar besonderen Reim. Ich rechne deßhalb durchaus nach Zeilenpaaren = Langzeilen; deren enthält das Gedicht also 23×2 = 46. Der Reim ist oft Assonanz, indem dem gleichen Vocal ungleiche Consonanten folgen: munere : praedicet.

Es reimen nun 11 Kurzzeilenpaare oder Langzeilen mit *a*, 10 mit *e*, 3 mit *i*, 1 mit *o* und 7 mit *u*: das sind 32. Aber nicht weniger als 10 sind nur dann gereimt, wenn *e* = *i* gilt. So 6^a^ und 6^b^

Fucata res haec contigit, vitanda casto pectore,
superstite ut praesumeret, post fata quod vix debuit.

Ebenso steht es in 5^a^, 7^a^, 9^b^, 10^a^, 13^b^, 19^b^, 21^a^, 22^b^.

Dagegen ist o = u gebraucht in den 3 Zeilen 2ᵃ, 16ᵃ und 16ᵇ:

Bilinguis ore callido crimen fovebat invidum.
Quem vix putabat redditum, praeventa voto prospero;
res mira quando cernitur, solet stupere visio.

Unter den 46 Langzeilen fehlt nur 1 einer einzigen der Reim, in 19ᵃ:

Tantum nec ante praemium plebi fuit, cum factus est.

(Fortunat II 6) Der berühmte Kirchenhymnus des Fortunat 'Vexilla regis prodeunt' besteht ebenfalls aus (8) quantitirend gebauten ambrosianischen Strophen. Auch hier herrscht durchaus der Reim. Die 4 Kurzzeilen der 2., 3. und 6. Strophe sind (mit a, e, i) gereimt. Daß auch hier Paare anzunehmen sind, ergibt sich aus der Thatsache, daß auch die übrigen 5 Strophen reimen, daß aber hier stets die 1. und 2. Kurzzeile einen andern Reim haben als die 3. und 4. Dabei gelten die gewöhnlichen Reimregeln und meine besondere ist nur 1 Mal zu Hilfe zu rufen in:

4 Impleta sunt quae concinit David fideli carmine.

(Fortunat II, 1 Pange lingua) Der andere, ebenso berühmte und in denselben Jahren (569—576) gedichtete Kreuz-Hymnus des Fortunat ist in Strophen von je 3 trochäischen Septenaren geschrieben. Reim findet sich oft; aber so oft auch nicht, daß Sicherheit fehlt.

Fortunat's Prosa ist viel gekünstelter als seine Dichtungen, besonders in seinen Briefen. Die Sinnespausen sind nicht nur durch den rythmischen Schluß geziert, sondern auch durch den Reim. Auch hier kommt der von mir behauptete Gleichwerth von *e* = *i* und *o* = *u* zum Vorschein; z. B. Seite 49, 8 (bei Leo): Vere dico, non est illud cor cárneum, ubi vestrae animae non recipitur miránda dulcédo, sed est mármore dúrior, si tantae caritatis non ampléctitur blandiméntum. nam quis de te tam cóngrua praédicet, quam mens vere sáncta deposcit? p. 50, 15 Quis .. quamvis summo nobilitatis descéndat de cúlmine, cum te sic réspicit súpplicem, non se tuis vestigiis in terra provolútus exténdit? p. 230, 26 nec fuerat plenus homo, si non sensisset et túmulum, nec deus crederetur, nisi súrgeret de sepúlchro.

Die Gedichte des Fortunat sind für mich bis jetzt das älteste Stück, welches im Reim *e* mit *i* und *o* mit *u* vertauscht. Fortunat schrieb später hauptsächlich in Poitiers, war aber hauptsächlich in Oberitalien (Treviso, Ravenna) unterrichtet. Der Placidas-Rythmus ist in 2 Handschriften erhalten, einer des 9. Jahrhunderts in Verona, einer andern in S. Gallen befindlichen.

Wo er gedichtet ist, dafür gibt es vielleicht ein Zeichen. Placidas schützt das Reich gegen einbrechende Feinde. In dem griechischen und lateinischen Texte der ausführlichen Sage wird dabei nur der Fluß Hydaspes genannt. Anders im Rythmus: 19, 2 Exercitus barbarorum fines Pannonie . . predare cepit crudeliter. 27, 2 Eustasius adpropinquare ad fines cepit Pannonie und endlich 37, 4 Pannonie fines sic liberati sunt. Veranlassung gab dem Dichter die von ihm benützte kurze Fassung der Sage, die von Placidas berichtet 'cum exercitu transivit Danubium et occupavit provincias multas'. Immerhin hat erst der Dichter Pannonien genannt. Derselbe könnte also wohl im östlichen Oberitalien gedichtet haben.

Einige belehrenden Beispiele der dargelegten Reimart bringt der 1. Band der Poetae latini aevi Carolini (1880). Die Gedichte des Paulus Diaconus hat Neff 1908 neu gedruckt. Darunter ist eine Zuschrift seines Kollegen Petrus Grammaticus 'Nos dicamus' und die Antwort des Paulus 'Sensi cuius' (Poetae k. I 48/50, Neeff p. 60 und 64). Ich habe (Ges. Abh. II 388 und Hymnen des Hilarius, 1909 S. 431) den Parallelismus beider Gedichte notirt: beide bestehen aus 12 Strophen von je 3 Fünfzehnsilbern (8 ‿ ◡ + 7 ◡ ‿); beide meiden in den Kurzzeilen zu 8 ‿ ◡ den Taktwechsel; beide gliedern die 12 Strophen in 4 Gruppen zu je 3 Strophen: aber in éinem Punkte sind die 2 Gedichte stark verschieden: im Reim. Bei Petrus klingen meistens 2 von den 3 Zeilen zusammen, aber weiter kommt er nicht. Bei Paulus dagegen ist, wenn man *o* = *u* und *e* = *i* setzt, nur die 3. Strophe nicht gereimt (am, am, (or) or); dagegen reimen oder assoniren die übrigen 11 Strophen in allen 3 Zeilen: 3 mit a, 2 mit e, 2 mit i und 1 mit o; dagegen 3 benützen die von mir nachgewiesene Freiheit, indem sie o = u setzen: 2 us o us; 5 o um us; 12 us o o.

Im Jahre 763 hat Paulus Diaconus das chronologische Gedicht 'A principio seculorum' verfaßt (Poetae I 35, bei Neff S. 9): ebenfalls 12 Strophen von je 3 Fünfzehnsilbern. Der spröde Stoff hat vielleicht verursacht, daß die Reimform nachlässiger ist; 3 Strophen sind fast ohne Reim: 1 u a a, 10 o o a, 12 u e e. Dagegen die übrigen 9 lassen sich nach der freien Regel zusammenfassen: Str. 5 reimt mit a, 2 mit e, 4 und 11 mit u; dann Str. 6 mit e/i und Str. 3, 7, 8 und 9 mit o/u.

In derselben Zeilen- und Strophen-Art hat Paulus Diaconus 2 grammatische Rythmen verfaßt (Poetae k. I 625, bei Neff S. 75): 'Adsunt quatuor', ABCdar von 23 Strophen, und 'Post has nectit', Akrostichon von noch 9—10 Strophen. Der Inhalt mit

vielen Citaten sträubt sich gegen die Reimfessel; so haben von den 25 Strophen 14 alle 3 Zeilen durch den gleichen Reim gebunden, während 10 nur 2 Zeilen binden; ebenso binden von den 9 Strophen 3 nur 2 Zeilen der Strophe durch denselben Reim.

Im Anhang zu den Gedichten des Paulus und Petrus hat Dümmler, Poetae I 79—82 (auch Dreves, Analecta 33, 188—190) zwei Gedichte gedruckt, welche ich genau zu prüfen bitte. Sie stehen auch in den 2 Handschriften des 9. Jahrhunderts beisammen, wie sie auch der Inhalt zusammen stellt.

1) Alfabetum de bonis sacerdotibus 'Ad perennis vitae fontem, 23 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern (8 _ ◡ + 7 ◡ _). 13 Strophen (1—3, 5—11, 15, 16, 18) reimen auf *a*; 10,2 ist das handschriftliche 'aequaliter diligat' fälschlich von Dümmler umgestellt. 2 Strophen (4 und 14) reimen auf *u*. Also darf man gewiß erwarten, daß auch in den übrigen 8 Strophen alle 3 Zeilen gleich gereimt sind. Aber in Wirklichkeit reimen 3 Strophen auf *o* und *u*, und die übrigen 5 auf *e* und *i*: 12 u u o; 13 u o u; 17 o u u; dann: 19 i i e; 20 i e i; 21 e e i; 22 e e i; 23 e i e.

2) Alfabetum de malis sacerdotibus, 23 pseudosapphische Strophen, in denen 3 Senaren (5 _ ◡ + 7 ◡ _) ein Adonier (5 _ ◡) folgt. Die Adonier lasse ich zunächst bei Seite.

Von den dreizeiligen Strophen schließen 6 mit *a* und 5 mit *u*. Und die übrigen 12 Strophen? 5 schließen mit *o* und *u*, 7 schließen mit *e* und *i*: Str. 5 8 10 11 12 *und* Str. 1 6 13 15 18 20 21.

Die schließenden Adonier sind nicht ganz reimlos. Wie auch sonst hie und da, reimen die Adonier sich folgender Strophen; so hier: 1 *und* 2 um, 3—5 i, 6—8 u, 9—11 i, 12 *und* 13 u, 14—16 e; (17 u 18 a;) 19 *und* 20 u, 21—23 i.

Ich hoffe, daß hier auch der Ungläubigste die von mir behauptete Reimfreiheit als bewiesen anerkennen wird.

Einen ebenso zwingenden Beweis ergeben die in den Poetae kar. I S. 142—144 gedruckten 'Versus de destructione Aquilegiae numquam restaurandae: Ad flendos tuos, Aquilegia, cineres'. Es ist ebenfalls ein ABCdar von 23 pseudosapphischen Strophen, d. h. je 3 Senare und ein Adonier. Auch hier lasse ich vorerst die Adonier bei Seite. Die 3 Zeilen reimen oder assoniren in Str. 21 und 23 mit *e*; in 2 und 9 mit *i*; in 22 mit *o* und in 6 8 11 13 16 18 und 20 mit *u*: das sind 12 regelmäßig gereimte Strophen. Aber die 6 Strophen 1 3 4 12 14 *und* 19 reimen mit *e* und *i*, die 5 Strophen 5 7 10 15 *und* 17 reimen mit *o* und *u* in bunter Mischung. Damit ist wiederum meine Reimregel bewiesen.

Die Adonier sind in anderer Weise als in dem vorigen Rythmus, aber in natürlicherer Weise mit dem Reim der Strophe, die sie schließen, verbunden; interessant daß zu 5 Strophen mit dem Reim e/i der Adonier mit i und nur zu einer (14) mit e und daß zu 4 Strophen mit dem Reim o/u der Adonier mit u reimt, daß endlich zu den 3 u-Reimen der 6. und der 16. Strophe der Adonier mit o reimt. Nur die 4 Strophen (13 15 22 *und* 23) haben Reim, der von dem des folgenden Adoniers durchaus verschieden ist.

Dies Gedicht steht unter den dubia des Paulinus von Aquileja. Doch habe ich in den Gedichten desselben diese Reimfreiheit sonst nicht gefunden. Aber ich habe in der Abhandlung (der Göttinger Gesellschaft der Wiss. von 1898, N. Folge II) 'Die Spaltung des Patriarchats Aquileja' S. 15 nachgewiesen, daß das Gedicht in seiner Zeit entstanden ist. Selbstverständlich ist endlich die wichtige Thatsache, daß dies Gedicht im östlichen Theile Oberitaliens entstanden ist.

In der alten Hymnendichtung ist Reim oder Assonanz sehr häufig. Von 4 Zeilen einer Strophe reimen sehr oft drei: doch es fehlt eben sehr oft der 4. Reim und damit die Sicherheit des Urtheils. In den Analecta hymnica Bd. 51 S. 197 hat z. B. der sehr alte quantitirende Hymnus 'Votiva cunctis orbita' 7 Zeilenpaare mit gewöhnlichem Reim; ist das übrige mit den Schlüssen 'spiritus' und 'lubricos' auch als voll gereimt anzusehen? Den dort S. 198 folgenden sehr alten quantitirenden Hymnus eröffnet das Zeilenpaar 'Bellator armis inclitus (1 Hft hat inclitis), Martinus, actu nobilis': unter den übrigen 15 Zeilenpaaren sind 9 regelmäßig gereimt, aber 3 reimen mit et und it oder i und em, 3 andere reimen mit um und o. Deckt diese 6 Reimpaare die von mir nachgewiesene Freiheit?

Am auffälligsten sind mir die Iren und Angelsachsen. Sie bringen eine Fülle von Reimen, oft von 2 oder 3 Silben und nehmen sich gern Freiheiten. Aber die von mir nachgewiesene Reimfreiheit scheinen sie kaum benützt zu haben. Der dem Columban zugeschriebene Hymnus (Analecta hymnica 51, 275) 'Altus prosator vetustus' bringt Reimreihen von 2 oder 4 oder 6 Zeilen; doch unter den 284 Kurzzeilen fand ich nur die 2 Paare (4, 11/12 und 8, 11/12):

Refugas veri luminis parasito praecipites.
Fornicarentur homines palam omnium oculis.

Unter den 586 Reimzeilen des Aethilwald (in Ehwald's Aldhelm zuletzt gedruckt) fand ich etwa 7 Paare, welche is und us reimen lassen; sonst nur II, 28 trilicibus : 29 humeros und III, 35 omnipotens : 36 tenebris.

Ich behandle nun einige Gedichte aus den von Strecker 1914 veröffentlichten Rythmi aevi Merovingici et Carolini (= Poetae IV, 2 S. 447—900). Hier sieht man ganz besonders: 'Practica est multiplex'. Ganz verschiedenartige Erscheinungen werden verständlich durch die Reimregel e = i und o = u. Gleich die ersten Rythmen scheinen zuerst kaum zu lösende Schwierigkeiten zu bieten: doch wenn man den von mir gefundenen Leitfaden festhält, so kann man durch das Labyrinth den Weg sicher verfolgen.

Der Rythmus no XII 'Age deus causam meam' (früher gedruckt von Dümmler, Rythmi eccles. no 5, und von Blume, Anal. hymn. 33, 258) ist ein ABCdar von 23 Strophen. Jede Strophe enthält 3 oder 4 Zeilen, von denen jede 8 oder 9 Silben zählt und sinkend schließt. Strecker (S. 489) bemerkt 'Concentus quaeri videtur, haud raro bisyllabus est'. In Wirklichkeit schließen alle 23 Strophen mit **zweisilbigem** Reim (oder zweisilbiger Assonanz), jedoch mit der von mir nachgewiesenen Gleichheit von o = u und e = i sowohl in der letzten wie in der vorletzten Silbe. Dadurch wird die Fülle der Fälle fast verwirrend. Ich ordne zunächst nach dem Vocale der vorletzten Silbe. Jede dieser Gattungen gliedere ich dann nach dem Vocal der letzten Silbe. Fehler oder Ausnahme steckt nur in str. 7, 1.

a 10 Strophen haben in der vorletzten Silbe 'a'; a + e haben str. 2: pater trinitate pacem. 3 gloriare (gloriari?) natalem celebrare. a + i haben str. 9: 4 Zeilen mit atis, 14 vier Zeilen mit asti. 4 Strophen schließen mit a + e/i: str. (3?) 11 asti antem asti parce. 15: drei asti und 1 sancte. 17 antem asti asti antes. 19: drei Zeilen mit asti (und 1 mit parce?, denn die von Strecker getilgte Zeile 'Misericors et nobis parce' ist doch wohl richtig, weil dadurch der Imperativ herein gebracht wird, mit dem fast jede Strophe schließt). 2 Strophen schließen mit a + o/u: str. 4 altum sanctos actu; 23 draco atum ato ator.

e Drei Strophen haben in der vorletzten Silbe ein *e*: dazu hat in der letzten Silbe: a str. 1: meam mea meam; 20 hat e: flentem entem else entes; 22 hat e + e/i: 3 entes und 1 entis.

i i in der vorletzten Silbe wird verbunden mit e/i in der letzten: str. 7 (*1. Zeile falsch:* iudica me), punisti Christe; 13: 3 isti und 1 iste; 18: 3 isti und 1 itte.

e/i e/i in der vorletzten Silbe wird mit e/i in der letzten Silbe verbunden: str. 5: iudicii miser feci; 8 venit requiret ovile concede.

u u in der vorletzten Silbe wird mit e in der letzten Silbe verbunden in str. 6: cruce virtutem lucem; mit o/u in der letzten Silbe: str. 16 sepultum sepulchro vultum indultor.

o/u o/u in der vorletzten Silbe wird verbunden in der letzten Silbe: mit a in str. 10 inlustra demonstra angusta; mit e in str. 12: cruce onem onem molem; mit e/i in str. 21: index oris one ori.

Diese Übersicht habe ich der erschöpfenden Sicherheit halber so gestaltet; aber sie scheint sehr umständlich zu sein. Für den Dichter selbst lag die Sache viel einfacher. Für ihn gab es 3 Reimlaute: den hellen e und i, den dunkeln o und u und den mittleren a. Für zweisilbigen Reim gab es also nur folgende Permutationen:

I: e/i + e/i (str. 5 7 8 13 18 20 22) e/i + o/u (0 ×) oder umgekehrt o/u + e/i (str. 6. 12. 21) e/i + a (str. 1) oder umgekehrt a + e/i (str. 2. 3. 9. 11. 14. 15. 17. 19).

II: o/u + o/u (str. 16) o/u + e/i (3 ×, s. I) o/u + a (str. 10) und umgekehrt a + o/u (str. 4 und 23).

III: a + a (0 ×) a + e/i (7 ×, s. I) a + o/u (2 ×, s. II).

Verlangen wir, daß jeder der 5 Vocale nur mit sich selbst Reim bilde, so können wir von den 23 Strophen des Gedichtes nur 7 gereimt nennen; geben wir aber zu, daß im Reim e = i und o = u gilt, so sind alle 23 Strophen zweisilbig gereimt.

Strecker no XV (Du Méril, Poésies 1854 p. 283; Analecta hymn. 23, S. 25) De passione ac resurrectione domini ‚Audite omnes gentes'. Ein ABCdar von 23 Strophen zu 4 Zeilen von je 7 (auch 6 oder 8 oder 9) Silben mit sinkendem Schluß.

Strecker sagt S. 501 von dem Reim dieses Gedichtes: saepe bini aut plures versus unius strophae concentu ligantur bissylabo, rarius monosyllabo; neque assonantia non admittitur. aliquotiens et concentus et assonantia desunt.

Der Dichter bindet offenbar je 2 Kurzzeilen durch Reim (Assonanz) zu 1 Langzeile (Reimpaar). Die 23 Strophen geben also 46 Langzeilen oder Reimpaare. Zunächst hat der Dichter sich Ausnahme gestattet, oder der Text ist verderbt. Denn in 6 Zeilenpaaren kann ich keinerlei Reimband erkennen: 8, 3/4 gladium : abscidit; 10, 1/2 posuerunt : corona; 11, 1/2 duobus : clavis; 14, 1/2 inimicis : nesciunt; 16, 3/4 calix : potest (iste | calix, si potest fieri?); 20, 1/2 salvaret : tradere. In dem letzten Fall genügte dem Dichter vielleicht der einsilbige Reim, wie sicher in 6, 3/4 andum : endum.

Alle übrigen 39 Reimpaare sind durch zweisilbigen Reim

(Assonanz) gebunden, wie in dem vorigen Rythmus no XII. Aber von diesen 39 Reimen beruhen 14 auf der von mir behaupteten Reimfreiheit e = i und o = u. Str. 4 salvator : tradatur; 15 latus : salvator; 21 unctus : cunctos *und* sepultus : cunctos; 23 sepulchro : sursum. 1 Christi : estis; 2 clemens : exinanivit; 6 gentis : invidentes; 7 serpentis : stirpes; 9 dedit : tradidit; (16 iste : fieri?); 17 vinctum : festum; 18 fides : crudelis; 19 adimpleretur : dictum; 22 predixit : surrexit.

Die handschriftliche Überlieferung von Strecker no XXIII (Analecta hymn. 23, 53) S. 521 'Qui de morte estis redempti' ist sehr verschieden. Es sind 16 Strophen von 6 Zeilen zu je 8 oder 9 Silben mit sinkendem Schlusse. Strecker bemerkte nur 'Assonantia frequens'. Ich glaube, daß bei der Prüfung und Festsetzung des Textes meine Reimfreiheit wichtig sein wird. Denn die 60 Zeilen von Str. 1—10 schließen mit e oder i in bunter Mischung; denn zu 4, 1 bietet statt astra 3, 1 arce; 6, 4—6 bietet *C* 3 Achtsilber, die mit e es und is schließen; 7, 1 bieten sich die Varianten 'ille' und 'irae'. Die Strophen 11—14, in denen der Reim auf u oder o eine große Rolle spielt, stehen überhaupt nicht in den Hften P und V; die Strophe 16 mit 4 Zeilen auf u oder o steht nur in der Hft *P*.

Strecker, Rythmus no XXVII S. 526 (Analecta hymn. 12, 24) 'Congregavit nos in unum Christi amor', 12 Strophen von je 4 Langzeilen (8 ‿‿ + 4 ‿‿). Ich habe schon früher hiezu notirt 'eine mitunter starke Verwendung von ein- oder zweisilbigen Reimen und Assonanzen'. Strecker findet hier 'homoeoteleuton solito non frequentius'.

Je 2 Langzeilen sind durch ein- oder zweisilbigen Reim gebunden, also enthalten die 12 Strophen 24 Reimpaare. Von diesen sind 15 Paare in der gewöhnlichen Weise gereimt 'habet : manet'; 'figuratur : iubetur'; dagegen sind sämmtliche 24 Paare gereimt, wenn man die Reimfreiheit e = i und o = u annimmt: Str. 1 amor : iocundemur *und* vivum : sincero; 6 impletur : repletos; 7 duobus : humo; 9 illo : Christus; *oder*: Str. 2 die : fili; 3 voce : congregati; 4 lites : erit; 9 caritatis : observare.

Strecker, Rythmus no LII S. 580 Analecta hymn. 19, 19: 'Hic est dies in quo Christi pretioso', 14 Strophen zu je 4 Langzeilen, also 56 Langzeilen. Ich habe schon früher Gründe dafür angegeben, daß dies Gedicht von demselben gedichtet sei, der das vorige (no 27 Strecker) gedichtet hat. Ich darf 2 neue Gründe hinzufügen:

Die Gedichte bringen Achtsilber mit sinkendem Schlusse, aber

eine besondere, interessante Art, welche ich bei den Hymnen des Hilarius (in diesen Nachrichten 1909 S. 430) nachgewiesen und (langobardische) Accenttrochaeen genannt habe. Diese Dichter theilten den Achtsilber sehr oft nach der 4. Silbe durch sinkende Caesur, so daß 4 Accenttrochäen entstanden: 'Stábat máter dó-lorósa'. Sehr oft aber schnitten sie nicht nach der 4. Silbe ein. Aber dann hüteten sie sich vor den vielen möglichen Taktwechseln, wie: Ab íra furóris túi, Quicquid in cárne gessérunt, sondern sie achteten darauf, daß die acht Silben 4 Trochäen bildeten. Das Einfachste war, daß sie die 5. Silbe durch eine mit Nebenaccent belegte Endsilbe bildeten: úbi cáritàs est véra.

Die beiden Rythmen no 27 und no 52 sind durchaus so gebaut. **No 52** besteht aus 56 Langzeilen. Von diesen haben 33 die gewöhnliche Caesur: dé sepúlchro résurréxit. In den 23 übrigen fehlt jene Caesur, aber die 5. Silbe ist die Schlußsilbe eines Wortes mit Proparoxytonon, d. h. sie wird mit Nebenaccent belegt, so daß auch hier die 8 Silben stets 4 Accenttrochaeen bilden: úna sábbati surréxit, sic appáruit Maríae. Ebenso steht es in **no 27**. Von den 49 Langzeilen haben 28 die gewöhnliche Caesur: Cóngregávit nós in únum; in 19 Zeilen bildet die 5. Silbe Wortschluß, so daß der trochaeische Tonfall erhalten bleibt: úbi cáritàs est véra. 2 Zeilen weichen ab: 12, 1 hat den Nebenaccent verschoben: glórià aetérno régi, und 10, 2 hat 'ámpla est átque devéxa' statt 'ámpla átque ést devéxa'.

Zum Andern sind die Reimformen von no 52 zwar beträchtlich nachlässiger als die von no 27, aber doch sehr verwandt. Die 56 Langzeilen bilden 28 Reimpaare. Von diesen sind 6 jetzt ohne Reim: 1, 3/4 bonus : sacris; 2, 3/4 nuntiavit : bonus; 5, 1/2 usurparet : lignum; 9, 3/4 sanctam : immortales; 13, 1/2 tristis modo : permanere (modo tristis?). Von den übrigen 22 Reimpaaren will ich diejenigen hier nennen, in denen e = i oder o = u zu nehmen ist: 3 mulierem : olim; 4 peccato : mandatum; 7 eos : polluerunt; 8 auctorem : delevit; 9, 1 quievisset : fregit; 10 estimare : penetravit; paradisi : aperire; 12 sepulcro : mundus; 13 expetivit : crucifige.

Strecker, Rythmus no XL, Theodofridus de sex aetatibus mundi 'Ante secula et mundi principio', 25 Strophen zu je 4 Senaren. Strecker S. 559: 'saepe bini aut terni versus stropharum inter se assonant'. Die 4 Zeilen der Strophe sind zunächst als 2 Paare gedacht: 3 it it *und* o o; 11 ur ur *und* at at; 17 ans as *und* ur ur; 18 a am *und* us o, aber in der Regel haben die 4 Zeilen der Strophe denselben Reim. Verderbnisse oder launenhafte Einfälle liegen vor in den einzel stehenden Versen: 6, 3 dormiens;

10, 2 hat die eine Hft 'promiserat', die andere 'promittitur' mit passendem Reim; 12, 3 Moabiticae; 24, 1 perpenetrat ad inferos: ad inferos penetrat? Nur in Str. 21 gebraucht der Dichter den Reim auf e, nur in 1½ Strophen 7 und 3 den Reim auf i; etwa 5 ganze und 3 halbe Strophen reimt er mit a. Alle übrigen Strophen reimt er mit u und o. Aber nur selten ist sicher der Reim o mit o gepaart, wie 3¾: in der Regel ist o mit u gepaart, wie Str. 1: o um u os; 16 ur o o ur. In diesen Fällen und in den zahlreichen (12) Fällen, wo 1 o mit 3 u oder 3 o mit einem u die 4 Zeilenschlüsse bilden, bleibt die Kette der Reimpaare nur geschlossen, wenn o mit u legitim reimt.

Strecker Rythmus no XLII S. 565: 'Audite omnes canticum mirabile', ein ABCdar von 23 Strophen zu je 5 Senaren. Dies Gedicht zerfällt nach dem Reimbau in 2 Theile: die Strophen 1—16 und 2) die Strophen 17—23. I: Die 16 ersten Strophen sind nach meiner Regel einheitlich gereimt: 5 Strophen, deren 25 Zeilen mit a schließen (Str. 5 9 11 12 14); dann 4 Strophen, die ihre 20 Zeilen in bunter Mischung mit o oder u schließen: Str. 4 7 8 13; hier ist éine Ausnahme: 4, 2 diripuit. Endlich 6 Strophen, welche ihre 30 Zeilen mit e und i in bunter Mischung schließen: Str. 1 2 3 6 15 und 16.

II: Von den übrigen 7 Strophen (17—23) sind nur von zweien die Reimschlüsse nach meiner Reimfreiheit richtig zu nennen: 19 (e is it er und it) und 23 (os us os o o); dagegen **nicht** die der andern Strophen: 17 (um us re *und* 2 ant); 18 (er um re er ant); 20 (re re a am er); 21 (e i a a e) *und* 22 (i e as e a). Mit der Strophe 16 scheint der Dichter der Mühe des Reimens überdrüssig geworden zu sein.

Strecker, Rythmus no XLVII S. 572: 'Audite versus parabole'. 6 Strophen von je 5 neunsilbigen Zeilen, deren Bau ich schon 1882 (Ges. Abh. I 228) bestimmt habe als: 3 Silben, dann Wortanfang und der Accentfall ⏑́⏑⏑⏑́⏑⏑. Strecker notirt: 'Concentus syllabarum nonnumquam quaeri videtur'. Ich finde festen Reim in den 5 ersten Strophen; von den 25 Zeilen schließen 22 mit e, 3 mit i (1, 2; 4, 3; 5, 3). Str. 5, 3 ist also Eberts Conjectur 'pectora' statt des hftlichen 'pectore' sehr bedenklich. Die 6. Strophe schließt anders: me mi um as as; aber sie bringt auch das Räthsel, zu dem die 5 ersten Strophen die Praeambel sind.

Strecker, Rythmus no XLVIII S. 573: 'Ama puer castitatem' scheint ein unvollendeter Entwurf zu sein. Seltsamer Weise scheint in den Reimen der vierzeiligen Strophen der Reim der **vorletzten** Silben wichtiger zu sein als der der **letzten**. So

Str. 1 atem ato; isti isti. Str. 2 entem entrem; regem magnum (ob umzustellen?: magnum regem): omnipotentem; Str. 3 asti asti; anum asti. Str. 4 onum onum; ostras orum. Str. 5 anne annes; avit avit. Str. 6 erram elia; paradyso Eva. Str. 7 venit fecit; pisces gentes. Str. 8 terra erbas; frumento gentes. Str. 11 isti iste; asti asti. Str. 12 fluxa turbas; .. ora. Str. 13 iustus pulchros; diluvium bonum. Str. 14 ei ei eum eos. Str. 15 abat abat magna aquas.

Strecker, Rythmus no LII ist oben S. 263/4 nach no 27 besprochen.

Strecker, Rythmus no LIII (Analecta hymn. 23, 51): 'Respice de celo deus respice propitius'. 13 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern (8 ◡– + 7 ◡–). Strecker S. 582 notirt 'singularum stropharum aut duo aut tres versus inter se concinere aut assonare videntur'. Damit wird Strecker der Reimkunst des Dichters nicht gerecht. In Wirklichkeit reimen je die 3 Zeilen aller Strophen, und zwar mit e in Str. 3 4 5 7 12; mit o in Str. 8; mit u in Str. 1 6 10; aber mit o/u in Str. 2 (us os us); 9 (um o o); 11 (um um o); 13 (us um o).

Strecker, Rythmus no LVIII: Amplam regalis Susis dicta civitas' ABCdar von 23 Strophen zu je 4 Senaren. Strecker notirt: 'Homoeoteleuton rarum, assonantia frequentior'. Dies Urtheil ist ungenügend. Die Strophen sind oft zu 4, öfter zu 2+2 gereimt; aber gereimt sind alle, mit 2 Ausnahmen: 3, 3 miseri : Asuero; 21, 3 ingulis : postmodum (*vielleicht*: Et qui de eius exultabant iugulo Traduntur igni ultionis postmodum). Wir haben es mit 46 Reimpaaren zu thun. Außer den 2 Stellen 3, 3 und 21, 3 sind alle gereimt, aber mit e = i: 6, 3 nomine : complacuit; 7 tradidit : diademate; 22 pariter : perculit. Dann mit o = u: 8 improbus : alios; 9 dominum : superbissimo; 15 triduum : cilicio; 19 gladio : alterius. 20 alterius : inferos; 22 coniugio : omnium; 23 emulos : gaudium *und* invictissimo : populum.

Strecker, Rythmus no LXI (S. 593) über Placidas ist oben S. 253—255 behandelt.

Strecker, Rythmus, no CV: 'Gastrimargia est primum principale vitium'. 15 Strophen zu je 3 Langzeilen. Strecker S. 662: Versus assonare aut consonare solent'. In 12 Strophen reimen die 3 Zeilen; dann reimen in Str. 8: o us um; in Str. 6 varios, ebrius *und* spiritus tristitie: *ob umstellen*: tristitie spiritus?; ebenso Str. 13 ibus ibus *und* prius cum tumuerit *ist vielleicht zu stellen*: cum tumuerit prius.

Strecker, Rythmus no CXIII: 'Anni domini notantur

in praesenti linea'; großes computistisches Gedicht von 71 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern. In der Strophenmasse herrscht kein Gesetz. Denn 14 Strophen fügen sich nicht dem Reim: Str. 5 im io. 11 o is um. 13 a o u. 20. 29. 32. 36. 40. 45. 49. 53. 60. 63. Aber man darf doch sagen, daß der Reim der 3 Zeilen die Regel ist. Denn neben 31 Strophen, die regelrecht reimen (assoniren), reimen 11 Strophen mit e und i und 17 Strophen mit o und u.

Strecker, Rythmus no CXVI (S. 692): 'Spera caeli quater senis horis dum revolvitur'. Die 7 Strophen zu je 3 Langzeilen sind alle gereimt, wenn wir zu den regelmäßig gereimten (mit a Str. 5, 6 mit i, 1 3 7 mit u) noch die mit o und u gereimten Str. 2 und 4 als regelmäßig gereimt hinzuzählen.

Strecker, Rythmus no CXLIX S. 787 Vita Eligii:

Innumeros homines sublimia facta ferentes
et virtutes in tempora honos frequentat longinqua.

498 Langzeilen, welche aus 2 Kurzzeilen zusammengesetzt sind. Von diesen 498 Langzeilen sind in 357 die beiden Kurzzeilen nach der gewöhnlichen Art gereimt. In 43 Fällen reimen die beiden Kurzzeilen mit e und i; in 31 Fällen mit o und u, wie z. B.

182 progenitus caeli regnum vocabit sublime.
11 nitor arripere modo opus olimque optatum.

Allein in 67 Langzeilen, wo sich entsprechen die Schlüsse mit a:e, a:i; e:o, i:u usw., kann der Dichter nicht an Reim gedacht haben. Der Dichter hat sich also sicher reimlose Verse gestattet. Folglich können wir nicht entscheiden, ob er die 74 mit e *und* i oder o *und* u schließenden Verse zu den gereimten oder den reimlosen gerechnet hat.

Diese Beispiele für die neue Lehre, daß man beim Reimen nicht 5, sondern nur 3 Vocale zu unterscheiden habe, habe ich bis jetzt gefunden. Natürlich fragt nun ein Jeder, wo und wie diese Lehre entstanden und was aus ihr geworden sei. Diese Frage kann ich nicht beantworten und muß das den künftigen Mitarbeitern im Gebiet der mittellateinischen Philologie überlassen.

Bei lateinischen Schriftstellern der guten Zeit, z. B. in der Reimprosa der Traktate Cyprians, die ich nachgewiesen habe (vgl. Ges. Abh. I 14), scheint nichts der Art vorzukommen. Augustin schloß ums Jahr 393 die 258 Langzeilen seines Psalm's gegen die Donatisten alle mit e, ohne Einmischung eines i; Commodian hat Institutiones II 8 dreizehn Zeilen mit e, II 39 sechsundzwanzig Zeilen mit o geschlossen. Ich meine auch, im hellen Tageslicht

der gefestigten, allgemein anerkannten antiken Schule durfte eine Lehre sich nicht sehen lassen, nach welcher nicht 5 Vocale unterschieden wurden, sondern nur die 3: a, e/i und o/u. Dazu brauchte es einen Winkel und Zeiten, wo man die alten Schulregeln lässiger behandeln konnte. Der ganze rythmische Zeilenbau ist ja revolutionär und arbeitet sich doch seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in die Höhe, ohne daß ein Grammatiker ihn bekämpft oder vertheidigt. Ebenso der Reim überhaupt. Als der Reim anfing Modesache zu werden, empfand man natürlich oft die Reimnoth, die Ursache unserer Reimlexika. Da war der Einfall gar nicht übel, sich das Finden der Reime dadurch zu erleichtern, daß man e mit i und o mit u zu reimen gestattete. Die Noth der Zeiten der Völkerwanderung hatte die Leute prosaischer und praktischer gemacht. Und, wenn man sich etwas abseits stellen kann von der heiligen Lehre der Schule, so ist ja der Gedanke nicht thöricht, die Vocale nach dem Klange zu ordnen: in die Mitte das unsichere a zu stellen und auf dessen einer Seite die beiden hellen Vokale e und i, auf der andern Seite die beiden dumpfen o und u einander zu gesellen. Für einen Schulmeister in einem der Reiche am Ende der Völkerwanderung war der Einfall begreiflich, und auch ungefährlich. Denn er riskirte kaum ausgelacht zu werden, weil man sich da um die Schulmeister überhaupt nicht viel kümmerte. So hatte ich recht gehofft, in den Versen des Grammatikers Virgilius Maro, die durchaus rythmisch und gereimt sind, die Spuren dieser Regel zu finden.

Doch sie scheint nicht so weit verbreitet gewesen zu sein. Mir scheint sie hauptsächlich in dem nördlichen Theile des Langobardenlandes zu Hause gewesen zu sein: Fortunat, Paulus Diaconus, der Rythmus über Aquilegia und die wahrscheinliche Heimat unseres Placidas-Rythmus (S. 258) weisen dahin.

Ein Romanist könnte hier die erwünschte Bestätigung seiner Sätze finden und sagen: 'Das Zusammenfallen von e und i und von o und ŭ (wohlgemerkt von ĭ und ŭ) ist auf v u l g ä r l a t e i n i s c h e n Einfluß zurückzuführen. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. wurde jedes ĭ wie ẹ, seit dem 5. Jahrh. jedes ŭ wie ọ gesprochen; es ist daher sehr erklärlich, daß ein mittellateinischer Dichter beide Vocale, d. h. ĭ und e einerseits, ŭ und o anderseits im Reim vermengte, wenn er auch im Reim wie im Innern des Verses die historische Schreibart beibehielt'.

Ich glaube überhaupt nicht an das eine, allgemeine Vulgärlatein, und möchte hier noch dazu bemerken: hier handelt es sich nicht um ĭ und ŭ allein, sondern um i und u in allen möglichen

Verhältnissen, vor allem im Reim, also in Endsilben der Verse. Solche Endsilben galten als anceps. Sie sind oft quantitätslang wie filii, oft mit beliebigen Consonanten geschlossen, wie pergerent. Sie sind meistens die Schlußsilben daktylischer Wörter, erhalten also im Versschluß einen Nebenaccent wie filiòs. Aber in einigen Gedichten dieser Reimart sind die Reime zweisilbig und sinkend; dann fällt auch der Wortaccent auf die fraglichen i und u. Z. B. in Strecker no XII (oben S. 261/2) entsprechen sich miser : feci; venit requiret ovile concede; inlustra demonstra angusta. Ebenso entsprechen sich in no XV (Strecker S. 501) Christi : estis; demens : exinanivit; serpentis : stirpes; vinctum : festum; fides : crudelis; predixit : surrexit. Der Text von no 48 bei Strecker ist zu unsicher; sonst wäre pisces : gentes zu citiren. Deßhalb kann ich den vorliegenden Fall mir nicht mit Hilfe der Lehre vom Vulgärlatein erklären; aber die Romanisten können vielleicht hier mehr lernen als lehren.

Die von mir gebrachten Belege gehen wohl nicht über die Karolingerzeit herunter. Bald nahm ja auch die Reimkunst zu; die bloße Assonanz wurden gemieden und zuletzt, um 1100, kam die Regel, daß die beiden letzten Silben im Reim mitthun sollten. Aus meinen Untersuchungen über die Dichtungsformen der Blüthezeit der mittellateinischen Dichtung kann ich mich der Freiheit nicht erinnern, wonach e mit i, o mit u hätten vertauscht werden können.

Und doch war diese Lehre nicht ganz verschollen; denn wie konnte sonst um 1400 der deutsche Rythmiker Tibinus lehren (s. oben S. 256), daß in Reimnöthen man e für i, o für u setzen könne (tempore necessitatis potest poni una vocalis aliqualiter consonans pro altera, ut sunt e et i, similiter o et u)?

III Der älteste und ursprüngliche Text der Placidas-Eustasius-Legende.

Wie sich oben ergeben hat, ist die kürzere lateinische Fassung der Placidas-Eustasius-Legende die Vorlage des Dichters des Rythmus gewesen (s. S. 228 u. 238); dann aber ist diese kürzere Fassung der Legende nicht, wie man bis jetzt gemeint hat, ein unbedeutender Auszug aus der längeren, von den Bollandisten gedruckten Fassung, sondern sie ist die älteste, wohl im 5./6. Jahrhundert entstandene, also wohl die ursprüngliche Fassung dieser schönen und weit verbreiteten Sage (S. 233). Der Wortlaut derselben ist aber bis jetzt

nur in dem Florilegium Casinense gedruckt, also an einem versteckten Orte, und nur aus éiner Handschrift, die im XI. Jahrhundert in Monte Casino geschrieben ist.

Aber die schriftliche Überlieferung der antiken wie der christlichen Unterhaltungsliteratur ist wie Flugsand, und es ist sehr schwer, darunter festen Boden zu finden und für wissenschaftliche Untersuchungen frei zu legen. Das erfuhr ich schon 1872 bei meiner Arbeit über den lateinischen Text der Geschichte des Apollonius von Tyrus (in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie), so wie bei den Arbeiten über Stoffe der christlichen Unterhaltungsliteratur, über die Vita Adae et Evae und über die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus (Abhandlungen der Münchener Akad. 1879 und 1881, Band XIV und XVI), endlich über 'die Legende des h. Albanus, des Protomartyrs von England, in Texten vor Beda' (Göttinger Abhandlungen, N. F. VIII, 1904).

Durch diese Arbeiten gewitzigt, suchte ich auch jetzt weiteres Material beizuschaffen, und mit der eifrigen Hilfe eines jüngeren Freundes, Dr. Silv. Gius. Mercati, erhielt ich gerade am letzten möglichen Tage, dem Mittwoch vor diesen Pfingsten, die photographischen Copien von 5 Handschriften, von 4 römischen und von einer mailänder. Bei der Untersuchung erschrak ich. War der gedruckte Text von Monte Casino leicht zu lesen, so fand ich in den 5 Hften viele verderbte oder unverständliche Stellen. Anderseits ergab sich allmählich eine Reihe von Stellen, wo die 5 Handschriften unter sich übereinstimmten, aber im Gegensatz zum Casineser Text waren; eine feste Wand trennte die Casineser Überlieferung von der übrigen, als wenn es im 8. Jahrhundert (oder vorher) 2 stark verschiedene Abschriften dieses Textes gegeben hätte und nun von der einen derselben nur die Abschrift in Monte Casino sich erhalten hätte, während aus der andern die sämmtlichen 5 andern, hier benützten Abschriften stammten. So dachte ich ein Mal daran, für Leser sei es das Beste, nur den leicht lesbaren Text von Monte Casino wieder abdrucken zu lassen und sie zu verschonen mit dem Wirrsal von Lesarten aus den andern 5 Handschriften.

Doch erneutes Suchen führte mich auf einen andern Weg und auf diesem zur Klarheit. Von den Textverschiedenheiten ist die wichtigste diejenige, daß der ganze § 32 in den 5 Handschriften steht, aber in der Handschrift von Monte Casino gänzlich fehlt. An und für sich ist dies Stück des Gebetes entbehrlich; aber es ist auch nicht störend. Nun sind aber einzelne Gedanken und Wörter dieses Stückes benützt bei der Ausarbeitung der II. Fassung,

die um 730 schon vorhanden war. Die Fassung des Textes der 5 Handschriften ist also schon damals vorhanden gewesen. Eine andere Spur zeigt § 20. Die Wörter 'exeo vel de iussione imperiali' fehlen in der Handschrift von Monte Casino, stehen aber in den 5 andern Handschriften. Sie sind zunächst unverständlich, sie sind aber sicherlich die Trümmer eines Satzes, der hier durchaus paßte, ja fast notwendig war; seinen Inhalt gibt der Umarbeiter deutlich an: Τότε οἱ στρατιῶται ἐνεφάνισαν αὐτῷ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως (iussio imperialis). Der Vater des Textes von Monte Casino las die citirten Satztrümmer, welche in den 5 Hften stehen, verstand sie nicht und ließ sie weg. So gibt es noch mehrere Fälle, wo der Ausarbeiter der II. Fassung den Text der 5 Handschriften gekannt und verarbeitet hat, wo aber die betreffenden Wörter von dem Vater der Handschrift von Monte Casino weggelassen sind. So ist in § 1 natus (natu?) secundum carnem gloriosissimus (γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐπιδόξου) in Monte Casino zusammengeschmolzen zu nobilissimus. Ebenda nennen die 5 Handschriften die Söhne und die Frau, woraus der Umarbeiter 2 Sätze macht (εἶχε δὲ γυναῖκα . ., τίκτονται δὲ αὐτοῖς . .): die Handschrift von Monte Casino sagt nichts. § 8 schließt mit dem passenden Zusatz: et quo erant induti (πλὴν ὧν περιεβέβληντο): Monte Casino hat Nichts davon. § 19: Die 5 Handschriften sprechen von 'signum in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello' (σύσσημόν τινα οὐλὴν ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγεὶς ἐν τῷ πολέμῳ): Monte Casino erwähnt nur 'signum cicatricis habet in collo suo, quod nos scimus'.

Daraus wurde mir klar, daß der Gelehrte, welcher im 11. Jahrhundert in Monte Casino für die geplante schöne, große Sammlung von Legenden die Placidas-Eustasius-Legende bestimmte, zum Abschreiben auch einen eleganten, leicht lesbaren Text liefern wollte und den ihm vorliegenden alten Text, d. h. etwa den von mir combinirten Text der 5 Handschriften vielfach überarbeitete. Darnach ergaben sich für mich die Grundsätze, welche ich hier bei der Festsetzung des Textes befolgt habe.

Von den 6 bis jetzt vorliegenden Abschriften sind **no 7** und **no 5** durch wenige Nachlässigkeiten und durch wenige Änderungen oder Verschönerungen entstellt. Die mit **no 6** bezeichnete Handschrift ist schön geschrieben, aber der Wortlaut ist durch manche absichtliche Änderungen und durch sehr viele Nachlässigkeiten entstellt. Die mit **no 8** bezeichnete Handschrift hat manche gute alte Lesart erhalten, wie z. B. sie allein durchweg die Form nauclerus erhalten hat gegen die Form nauclerius aller andern

Handschriften: allein sie ist auch oft keck geändert. Sehr oft und sehr keck überarbeitet ist die mit **no 8** bezeichnete Handschrift der Ambrosiana in Mailand und ihre Lesarten sind vielfach für den kritischen Apparat ein Ballast; aber bei der ersten Ausgabe eines solchen Textes muß man mehr geben als das Nothwendige. Der Text der Handschrift von Monte Casino ist stark abcorrigirt; allein er beruht auf einer ziemlich alten Handschrift und muß, weil er allein bisher gedruckt ist, besonders berücksichtigt werden.

Es ist zwar zu erwarten, daß noch manche Handschriften dieser Fassung auftauchen werden; allein ich halte es für wahrscheinlich, daß diese neuen Handschriften kein ganz anderes Bild des Textes geben, sondern sich in den hier gegebenen Rahmen einfügen werden.

5 = Vatican 5771, saec. IX/X, fol. 228b—231b: INCIPIT PASSIO BEATI MARTIRIS EUSTACHII (*ras.*) XIII KL IUN.

6 = Vat. 6933, saec. XII, fol. 130—133b: XIII KL. iunii. passio sancti Eustasii martiris Christi.

7 = Vat. 7810, saec. XI, Schrift von Monte Casino; f. 99—102: Passio sancti Eustasii martyris et sociorum eius.

8 = Ambrosiana E 84 inf., saec. XII, f. 239a: incipit uita uel passio beati Eustachii qui uocatus est Placidus ('cum suis sociis' *fügt eine späte Hand hinzu*).

S = Sessorianus 5 (Rom, Bibl. Vitt. Em.), s. XI, fol. 146: XIII KL IUNII PASSIO SCI EUSTASII MARTYRIS.

Cas = Casinensis codex 145 saec. XI fol. 483—488: Passio sancti Eustasii et uxoris et filiorum eius; vgl. Bibliotheca Casinensis Tom. III (1887) p. 293 mit Facsimile; der Text ist ebenda gedruckt im Florilegium pag. 451—454.

In diebus Traiani imperatoris idolorum saevitia, ipso exhibente, erat magister militum nomine Placidas, natus secundum carnem gloriosissimus et ditissimus valde tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae. Et quamvis paganitate existente inventus est subvenire miseris vel necessitatem patientibus vivendi substantiam ministrare, ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis. Et omni parte illustris erat cum duobus filiis suis et matre ipsorum. Dum esset magister militum bellator et adversus barbaros triumphator ita, ut audito nomine eius contremescerent et effugarentur saepius adversarii eius, erat ei consuetudo venandi.

in 7 sind nach idolorum *mit kleinerer Schrift hereingezwängt die Worte* cultura ipso fauente satis florebat. Quo in tempore erat quidam magister; *in 5*

steht was oben; S crescebat ydolorum; *in 6 fehlt* ipso; 8 idolorum seuicia existente; saevitiam? placidus 6. 8. S: *hier und fortan* natu? glorios. *nobilissimus* S: 8 gloriosissimorum et diuitissimorum ualde parentum et erat ditissimus tam 8 tam *bis* suae *om.* S tam de 6; quam et in 5; uel argento manc. 8; et in arg. 5 in paganitate existens tamen inv. 6, paganissimus existens 8 vel : et 8; necessitate 7; substantia 5 S, fieret : esset S; in hoc coram 8; dom. *om.* 6; suis : bonis 6 et ex 7. 8, et in 6; vel matre 8. 5; et omnium pater illustris Erat namque cum d. f. (suis *om.*) et m. suorum *S*; dum: *add. s. l.* que, 7; bellatorum 6. 8; et *om.* 6; exaudito S, ex auditu nominis 5. 6; contremisc. S; fugarentur *S*, fugerent 8; sepe 6; Erat enim ei 8; erat, autem *s. l.* 7.

Casinensis: idolorum cultura ipso auctore pollebat. Erat autem ea tempestate mag. mil. quidam nom. Placidas nobilissimus et ditissimus (II hat Πλακίδας γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐνδόξου) .. ac universis .. suae. Qui quamvis paganus existens studebat subvenire mis. et ... operibus suis. *Es folgt* Erat autem idem Placidas magister militum. *Das, was die 5 Hften bieten, ist verarbeitet in* II, *wo hier 2 Sätze stehen:* Εἶχε δὲ γυναῖκα ... Τίκτονται δὲ αὐτοῖς παῖδες δύο .. ἦν δὲ τοσοῦτον περιφανὴς ὁ ἀνὴρ militum strenuus bellator et in praeliis triumphator ita ut *etc.*; *die* βαρβάρους *hält auch die Fassung* II *fest.* *Die Zusätze der* II. *Fassung s. oben S. 235—237.*

2 Et cum exisset secundum consuetudinem suam ad venandum, apparuit ei grex cervorum. Inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis. Quem videns magister militum relictis omnibus qui apparuerant ei ipsum tantum persequebatur et deficientibus ad persequendum secum euntibus ipse solus persecutus est eum in silva condensa. Et pertransivit cervus in vertice montis stans super saxum in loco altissimo. Et dum non praevaleret Placidas appropinquare ad cervum, stetit cogitans qualiter posset capere eum.

et cum: hic cum S; exiret 6; ei *om.* 8 S; in quibus 8; omnino mir. S; ipsum unum tantum 8, ipsum solum S Deficientibus itaque S; deficientibus omnibus qui secum erant ipse solus 8; secutus 6. 8; silvam condensem 8 condensa. Egressusque cervus de silva ascendit in uerticem S; stans S: Et stans 5. 6. 7. 8; supra 8; locum altissimum 5. 6; super saxa altissima *S* *in 6 fehlen die Wörter zwischen* altissimum *und* Et dum uideret et dum non 5. 8, ut non 7, Sed cum praev. S; ipse valeret 8; Placidus 8. S; ad *om.* S; stetit : statim 8; possit 5; eum cap. melius posset S. Casinensis: Erat vero ei .. et dum .. silvam condensam .. verticem montis et stetit super .. altissimo et non praevaluit .. stetitque.

3 Et dum consideraret magnitudinem eius, ostendit deus magnum miraculum super cornua eiusdem cervi; et apparuit signum sanctae crucis super claritatem solis illustrantem se. Et vidit inter media cornua eius imaginem salvatoris. Cuius vocem audivit dicentem sibi: O Placidas, quid me persequeris? Ego sum Ihesus, quem tu ignoras et in elemosynis vel actibus bonis visus es venerari. Propter quod apparui tibi, ut per cervum venarer te et mitterem te in retia [salutis] venationis meae.

Et: Qui S; Et dum uideret magn. 6; eius: cerui S; ei deus 6, ei dominus grande mir. S; inter cornua 8; *die Wörter zwischen* super cornua *und* eius imag. *fehlen in* S sub claritate 6; illustrantē. et uidit in cornua 8; Placide 6. 8. S; iesus 8, dñs 6; et elemosinis 8; et actibus 6; in actibus S; usus 6 uenarem 5. 6. 7; te uenerarer et mitt. S, uenantē emitterē te in 8; retiam 7 salutis (salutaris?) *haben alle außer Casin.*, uocationis 8 Casinensis: illustrans eum .. Placidas ut quid .. ignoras in elemosinis et .. mitterem in retia ven. meae.

4 Quo audito magister militum expavit et prae timore cecidit in terram. Et iterum elevans caput intueri coepit mysterium visionis suae. Et dixit dominus Ihesus: Noli timere, sed conserva quae dico tibi. Crede fiducialiter, ut non pereas, sed habeas vitam aeternam. Et dixit Placidas: Credo domine, quia tu es, qui revocas errantes et erigis cadentes et resuscitas mortuos. Et dixit ei dominus Ihesus: Si ergo credis, vade et exquire sacerdotem Christianorum, qui te abluat a sordibus paganorum per lavacri fontem vel baptismum regenerationis. At ipse dixit: Si vis, domine, indicabo haec filiis meis vel matri eorum. Et dixit dominus Ihesus: Vade et indica eis, ut et ipsi credant, ne pereant, sed habeant vitam aeternam.

et *om. S*, prae: ipso 5. 8; hęc cecidit S; *über* dixit *hat* 7 *zugesetzt*: ei; tibi que dico 8; et non 6 Placidus 6. 8. S; uocas 8; dicit S, ei *om.* 6. 8; et si ergo S; uade et baptizare exquirens 6, et *om.* S; paganorum: ydolorum S; lavacrum fontis 8, vel per 6, baptismatis regenerationem S haec *om.* 8; et matri 6, ei dominus *S*; et uade indica S, et *om.* 8, indica: dic 6; eis ne et ipsi pereant S. Casinensis *läßt das dreimalige* Ihesus *weg*; *dann hat er* et matri *und* ipsi credant et habeant.

Die II. Fassung im Anfang: ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ ἵππου εἰς τὴν γῆν. ὥρας δὲ διελθούσης εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν ἀνέστη. Pl. fragt, wer da spreche. Ganz am Schluß mahnt ihn Christus, getauft wieder hierher zu kommen.

5 Et veniens magister militum indicavit haec mulieri vel filiis suis. Et dixit mulier: O domine, tu vere deum vidisti, quem Christiani venerantur. Nam et ego praeterita nocte in visu agnovi magnitudinem mysterii huius, quia vidi gloriosissimam speciem viri dicentem mihi: 'Ecce vir tuus et filii tui tecum participabuntur mihi per baptismum, ut non pereatis, sed aeternam vitam possideatis'. Et credo, quod ipse ad me locutus est, qui apparuit tibi. Festinemus ergo adimplere quaecumque nobis praecepit.

Et regrediens in domum suam mag. 8; militum *om. S*; haec uxori suae et 8; vel: et 6; uisum 6, ego tercia nocte in visione agnovi immaginem et magnitudinem 8; mynisterii S; gloriosimam 8 tecum 5. 6. 8: *om.* 7. 8; participantur 8; vit. aet. poss. 5. 6, aeternam in celis vitam possideatis 7, habeatis vit. aet. 8; credo *om.* 6; ad me ipse S; tibi in uia *S*; Festinus ergo adimple quodcuqmue pr. nobis 8. Casinensis: haec uxori suae et filiis . et dixit ei uxor sua .. huius. Vidi enim .. dicentis michi .. tui una tecum adhaerebunt michi .. possideatis. Credo ergo quod .. qui et tibi apparuit. Festinemus itaque.

6 Et ita inquirentes invenerunt sacerdotem Christianorum. Cui dum occulte indicassent mysterium visionis suae, baptizati sunt a sacerdote in nomine patris et filii et spiritus sancti. Et Placidam nominavit Eustasium et primogenitum filium eius nominavit Agapitum et fratrem eius Theopistum; et matrem eorum nominavit Theopisten. Et facti sunt participes communionis corporis et sanguinis Christi.

cui occulte indicauerunt 6, dum *om.* S; et baptiz. 6; a sacerd. *om.* 6; Placidum 6. 8. S; placidum quidem 8. *3 Mal* nominavit *haben 7 und S, 3 Mal* uocauit 6 *und* 8; 5 *hat das 1. Mal* nominavit, *dann 2 Mal* vocauit. Eustas. *hier und überall* 5 *von erster Hand*; *die 2. hat überall* eustach. *corrigirt*; *8 hat überall* eustach. agapium 6. 5 *von erster Hand*; eius theopisten 7, eius uocauit theopistum 8; et matrem 7. 8: nam et matrem 5. 6. S: theopistem 5; theopistennam. et facti 7; communioni 6. 7; ihesu Christi 6. Casinensis: Et mox inqu. invenerunt quendam sac. .. sunt ab eo in nom. .. sancti. Qui videlicet sacerdos Placidam nom. .. Theopistum. matrem vero eorum ..

Die II. Fassung sagt τὴν δὲ γυναῖκα αὐτοῦ Τατιανὴν (*om. die lat. Übersetzung*) μετονομάσας Θεοπίστην. *Der Taufe folgt eine Rede des Priesters* Ἰωάννου.

7 Deinde post baptismum abiit beatus Eustasius in locum montis, ubi apparuerat ei dominus Christus. In quo loco oranti ipsi iterum locutus est salvator dicens: Beatus es vere, quia suscepisti baptismum salutis et regeneratus es in nomine patris et filii et spiritus sancti ad vitam aeternam. Sed dico tibi, quia in hoc praesenti seculo supervenient tibi tribulationes, temptationes et pericula multa, donec depereant omnia, quae habere in hoc mundo inventus es. Oportet enim te in his temptationibus existere similem Iob. Et iterum, cum humiliatus fueris in temptationibus tuis, visitabo te in bonis et restaurabo te in consolationibus multis, donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam.

habiit 6; beatus *om.* 8; Christus: ihesus 6, ihesus Christus 8; quo *om.* 6; ipso 5; eidem oranti iterum *S*; Christus. Et orante eo loquutus est ei iterum 8; (vere) *om.* 8; accepisti uerbum salutis S; in vitam 6; quia hoc *S*; praesenti *om.* 8; et tempt. *6*; pericula et tempt. multa *S*; pereant 8, pereat *S*; ex hoc 5; habere *stellt nach* es 8; te ex his *S*, te his 8; fueris in tribulationibus 5. 6. 8; tuis multis 8; venias S; martyrium et tri. 8. Casinensis: dominus. in quo .. oranti iterum .. pereant.

In der geschwätzigen II. Fassung fragt am Schluß der gen Himmel fahrende Christus, ob Eust. die Versuchung erleiden wolle νῦν ἢ ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Eustasius erbittet das νῦν und theilt Alles den Seinen mit.

8 Deinde cum redisset Eustasius in domum suam, coepit decidere familia eius in aegritudine et languoribus multis, donec consumpti sunt omnes in morte, similiter et omnia animalia, quae pertinebant ad eum. Nam et latrones venerunt diripientes omnia de domo eius, aurum et argentum vel vestes multas; et nichil aliud remansit ei nisi duo filii et mater eorum et quod erant induti.

Et inde cum S, Cum vero rediret 8; domo sua 5; deicere 8; aegritudinem 6. 8; langoribus 5. 6; mortem 6. 7; suam consolatus uel augmentatus omnem familiam suam in egritudine et in langoribus multis cecidentes: donec consumati sunt omnes in morte 8. animalia eius 7; supervenerunt 5. 6. 8; et *vor* arg. *om.* 5. 7; aliud: amplius 5. 6. 8; ei ampl. rem. 6; quam duo 5. 6. 8; et quod 7, et quo 8; et nisi quod 5; et nisi illud quo 6; et in rebus nichil aliud quam quod 8. Casinensis: aegritudinem et in languores multos .. mortem .. animalia eius. Latrones etiam ven. (*om.* quae pert. ad eum) .. aurum scilicet et arg. ac vestes .. filii sui et m. eorum. *Ende: aber* et quod erant induti *ist in der II. Fassung übersetzt:* πλὴν ὧν περιεβέβληντο.

Die II. Fassung: nach dem Tode des Viehes flieht Pl. mit Frau und Kind in ein Versteck. Die Räuber plündern. Bei einem großen Siegesfest über die Perser sollte Pl. zugegen sein ἅτε στρατηλάτην ὄντα καὶ πρῶτον τῆς συγκλήτου: aber er ist nicht zu finden. Die Frau mahnt ihn, sie sollten in die Fremde fliehen.

9 Unde non sufferentes inter quos noti fuerant confusionem verecundiae suae ex his, quae illis contigerant, recesserunt occulte de loco illo nocte, ut transirent in Aegyptum. Et pervenerunt ad mare et ingressi sunt navem, ubi erant barbari et inrationabiles homines. Et cum pervenissent ad portum, coepit dicere nauclerus, quia concupierat mulierem eius,: da mihi naulum meum. Et non habentes quod darent, tenuit nauclerus uxorem eius. Sed dum non quiesceret Eustasius postulare eum pro uxore sua, praecepit nauticis suis ut iactarent eum in mare.

non ferentes 6, contingerant 6. 8 U. n. sufferentes confusiones et uerecundiam suam inter quos nati fuerant ex his 8 illo *om.* 8 et transierunt 6; aegypto 5; sunt 8. 8: *om.* 5. 6. 7; in nauem 5. 6, in nauim 8; caepit 5; nauclerus *S*, nauclerius 5. 6. 7. 8 uxorem 8; habentes 7. 8, habentibus eis 5. 6, habentibus hii 8; quid 6; te (*so*) nauclerum *S*, tenuit nauclerius 5. 6. 7. 8; darent na. accepit 6; et dum 8, sed cum nondum *S*; eum *om.* 8; nautis *zweite Hand in* 7; eum: Eustachium 8. Casinensis: (ex his q. i. contigerant) *und* (de loco illo) *om.*, noctu .. nauclerius .. Et quia non habebat quod daret .. nauclerius.

10 Et sensit Eustasius nauclerum insidiantem sibi et subito accipiens occulte duos filios suos dereliquit matrem eorum apud nauclerum et fugiebat plorans et gemens et dicens: Vae vobis, filii mei, quia mater vestra derelicta est viro alienigenae et inrationabili homini.

et ut sensit 6; nauclerum *S*: nauclerium 5. 6. 7. 8; et subito 8. et *om.* 5. 6. 7; oculte 6. 8; dereliquid S: reliquit 6, et reliquid 7. 8, et reliquit 8, et dereliquit 5; ipsorum 5. 8; nauclerum *S*: nauclerium 5. 6. 7. 8; fugibat 8; plorans et gemens 7, foras gemens *S*, gemens et plorans 5. 6, gemens plorans 8; et *vor* dicens *om.* 6. 7. 5: et dicens 8. 8; mi 5; relicta 6; alienigena 7; est ad uirum alienum et irracionabilibus hominibus 8. Casinensis: Et quoniam sensit .. nauclerium .. sibi subito .. nauclerium .. gemens dicensque.

11 Et euntibus eis cum lacrimis et tristia multa pervenerunt ad flumen. Et dubitavit Eustasius pater eorum introire in flumen cum eis propter abundantiam aquae et reliquit unum ad ripam et

alterum super humeros suos deportavit ad alteram ripam et coepit revertere ad filium quem reliquerat prius. Et antequam perveniret ad ripam, prospiciens vidit leonem rapere filium suum ad quem pergebat. Et coepit redire post se cum gemitu et fletu et gravi dolore ad filium, quem deportaverat ad alteram ripam. Et priusquam exiret de flumine, ut perveniret ad eum, venit lupus et rapuit filium eius.

Et *om.* 6; Euntibus autem illis 8, Et dum irent cum 8; uenerunt 8; eorum *om.* 5; in *om.* 5; cum eis in fl. 6; habund. 6 (8); eustachius pariter cum duobus filiis suis intr. in fl. propter nimietatem aquae 8   reliquid 5. 7. 8; et alium 5. 6. 8; humera sua 6. 7; ad aliam 8; ad terram super ripam fluminis 6; deuertere 8, reuerti post se ad 6; filium suum quem 7; ueniret 8; prospiciens peruenit ad ripam uidit 8.   suum. Et pergens cepit redire post se cum gem. 8; portauerat 8, deportauit ad ripam 6; ut : et 8.   Casinensis: Et euntes cum .. ad quoddam flumen .. (pater eorum) *om.* .. cum filiis propter .. unum eorum .. reverti .. (prius) *om.* Sed antequam... rapuit eundem filium eius.

12 Et egressus Eustasius de flumine erat trahens capillos suos et ploravit amarissime filios suos et cogitabat semetipsum in aquam praecipitare; sed non permisit eum dominus deus providens illi bona, quae erant ei futura.

et dum egressus esset 8; erat *und* et *om.* 8.   fluminis, attrahens sibi barbam et cap. 8; plorabat 8; aqua 5. 7. 8; Et non 8; ei 6; previdens 8; ei bona 6; illi bona eius 7; quod 7. 8; erant illi 6, erat ei 5. 7. 8.   Casinensis: Egressus vero .. plorabat .. ei erant.

13 Tunc leo, qui rapuit filium eius, cum deportaret eum, fugatus est a pastoribus vel a canibus et reliquit puerum inlaesum. Et ipse ignorans, quid actum esset de patre eius, habitavit cum pastoribus temporibus multis. Frater vero eius, qui raptus est a lupo, liberatus est ab aratoribus, ignorante puero, quid actum sit de patre vel fratre; et habitavit cum his, a quibus liberatus est, temporibus multis.

effugatus 5. 6; vel a can. *om.* 8; reliquid 7. 8; quod 8; patre uel fratre suo hab. 8; habitabat 7; cum ipsis past 8.   Frater vero *bis* multis: *fehlt Alles in* 8; et frater eius 8; sit : esset 6; multis temp. 5. 7.   Casinensis: rapuerat .. et a can. .. habitavit .. Et frater eius .. raptus erat .. ignorans quid actum esset .. cum illis .. multis temp.

Die II. Fassung sagt allerlei von dem Löwen, διαπέρασε τὸν ποταμὸν ἀνωτέρω etc.

14 Eustasius vero dum esset in amaritudine et doloribus multis, dicebat: 'Vae mihi, qui aliquando pollebam sicut arbor florida et fructificans, et ecce nunc deramatus sum et denudatus ab omnibus bonis. Sed tu, domine omnipotens et misericors, non me derelinquas neque despicias in tribulationibus meis. Recordatus sum enim, quod dixisti, quia oportebat me velut Iob sustinere tribulationes vel temptationes multas. Sed consideravi, quia Iob quamquam a

facultatibus suis exinanitus fuisset, habuit tamen amicos, qui consolarent eum: ego vero agrestes feras inveni, quae pro consolatione devoraverunt filios meos. Iob vero etsi deramatus fuit a filiis suis et ab omni substantia sua, tamen uxorem suam secum habuit pro aliqua consolatione passionis suae: ego vero et ab uxore eradicatus sum. sed quid dicam, quod tam graviter extirpatus sum, nisi tu, domine, tolerantiam et sufferentiam concedas mihi et ponas custodiam ori meo, ut non peccem tibi'.

mihi *om.* 5. 8; quia 5: pollebar 8, florebam 7. S; florenda 6; et *om.* 8. 8; et *vor* ecce *u.* nunc *om.* 8; deramatus 5. 7. 8: eradicatus *S*; nunc denudatus sum et denudatus sum 6; et denudatus *om.* 8, et den. sum 8; tu deus omn. 6; desp. me 6 Record. *bis* me *om.* 6; enim *om.* 8. S; ueluti 5, uelud 6; sustinens 6; vel: et 8; considera 6; quamuis *S*; examinatus *S*; esset 6. S: sit 8; consolarentur 6. 8; agrestus 7; qui pro 8. S, per consolationes deuouerunt 8. deramatus 5. 7. 8: derelictus S, desolatus 6; est de filiis vel ex omni 8; vel ab 7; ab *om.* 5. 6; secum *om.* S; aliqua *om.* 8: consol. aliqua 6; temptationis 7. S. et *om.* S; radicatus 8, derelictus 6. radicatus sum. Sed tu domine tolleranciam et sufferenciam concede michi et propone michi custodiam 8. tollerantium 5. 6. 8. S; sufficientiam 7; ponam 7.

Casinensis: aliquando florebam . . nunc expoliatus sum . . ab *om* . . der me . . oporteret . . et tempt. . . consolarentur . . Iob etsi privatus fuit filiis et omni substantia tamen . . temptationis suae . . uxore viduatus sum. Sed quid dicam? nisi (quod t. gr. ext. sum *om.*).

Die II. Fassung hat die I. vielfach verändert.

15 Deinde beatus Eustasius veniens in quendam vicum coepit ibi operare manibus suis, donec fecerunt eum ipsi custodem agrorum suorum; et vivebat ex his mercedibus per singulos annos. Quod faciens adimplevit in eodem loco quindecim annos.

quodam 5. 6. 7. 8, quondam S; uicum 5, uico 6. 8, locum S, loco 7, κώμην II; operare 5. 7. 8 man. 1: operari 6, laborare S; ipsi 5. 7. S: ibi 6, *om.* 8; operibus mercedis 7. et uidebat peccora eorum per sing. annos 8; duodecim annos 8. Casinensis: locum . . operari . . eum homines eiusdem loci custodem . . iis. II. Fassung: κατέλαβεν τινα κώμην, καλουμένην Βαδισσόν.

16 Nauclerus vero perduxit mulierem eius in patriam suam; sed talem fecit dominus deus virtutem cum ea, ut non praevaleret nauclerus violare eam. Deinde contigit, quod in brevi tempore nauclerus mortuus est et mulier absoluta est ad faciendum, quod illi placeret.

Nauclerus *S*; nauclerius 5. 6. 7. 8; perduxit uxorem 8; tale 7; talem gratiam dedit ei d. d. et uirtutem, ut numquam preualeret. nauclerus S, nauclerius 5. 6. 7. 8; quod: ut 8, im breui 8; mortuus esset 7. S; ille moreretur 8; mulier eustachii abs. 8; quid 6; placuerat 6. 8. Casinensis: Nauclerius . . (nauclerus) *om.* . . contigit ut in . . nauclerius moreretur.

17 De quo loco dum a barbaris vastarentur fines Romanorum, coepit imperator inquirere, quid actum esset de Placida, qui fuit

magister militum, ad cuius opinionem saepius effugati fuerant alienigenae. Et misit imperator duos milites, qui vocabantur Antiochus et Agarius, ad inquirendum eum per omnes provincias sub imperio eius.

loco ab abarbaris 6; uastaretur 8; romanorum : eorum S; inqu. imp. 6; requirere *S*; Placido 6. 8. S; placido qui uocabatur eustachius qui fuit mag. 8 ad cuius opinionem 5. 6 (opp.). 7, a cuius opinione 8. S (oppi); sepe S; fuerant : sunt *S*; alienigenas 7, barbari alienigene 6; Tunc misit 8; anthiochus 5; inquirendum 5. 8, quirendum S, quęrendum 7, requirendum 6. Casinensis: Post aliquot vero tempus dum a barbaris eiusdem loci vastarentur (de quo loco *scheint zu bedeuten* 'von welchem Orte aus') .. militum, cuius fortitudine et industria saepius effugati fuissent .. misit idem imp. .. ad inquirendum.

Die II. Fassung nennt: Ἀχάιος καὶ Ἀντίοχος.

18 At ipsi euntes pervenerunt ad vicum, in quo Eustasius erat custos agrorum. Et viderunt eum, sed non cognoverunt eum. Nam ipse cognovit eos et salutatus ab his resalutavit eos dicens: Pax vobis, amici et fratres! At ipsi dixerunt ei: Rogamus te, ut dicas nobis, si vidisti vel audisti aliquid de magistro militum, qui Placidas vocabatur. Et ipse dixit: Ut quid cause est vobis ad inquirendum eum? Et dixerunt: Quia magnus amicus noster fuit; unde qui indicaverit ipsum nobis, remunerabimus eum in magno dono. At ipse dixit: Ego hic peregrinus sum, et quomodo novi quem quaeritis? Sed rogo vos: venite et reficite vos apud me. Et consentientes sibi perduxit eos in susceptorium suum et praeparavit, quod reficerent apud eum.

illi 8; uenerunt 7; in uicum S; non *om.* S, et non 8, agnouerunt 5, eum *om.* 5, illum S; nam ipse 7. S: nam et ipse 5. 6. 8; illos 8; his : eis S; fratres et amici 8; Et ipsi 6. Rogamus ergo te 7; vel *om.* 8, aut audisti 6; Placidus 6. 8. S; et ipse : Eustachius 8; et quid S, quid 6; causa 7. 8; vobis causa est 8; vobis *om.* 6; requirendum 6; est eum requirendi 8; nobis ipsum 8, illum nobis 7; in *vor* magno *om.* 6. 8, magno pretio 6, magnis donis 8. At ille S; venite reficite 6. 7, uenite reficere 5; vos *om.* 5. 6. 8; aput 5; cognoscens 8; sibi : ei 6; eos sibi perd. 5, eos ibi p. 8; susceptorio suo 8; paravit S; quod : ut 6; reficerentur 6. S; ipsi apud 5. 8; eum ipsi 6; apud se 8. Casinensis: euntes dei nutu .. cognoverunt, ipse vero cognovit .. ab iis .. si forte vidisti .. dixit: et quae causa .. dixerunt ei, quia .. eum magno .. reficite apud .. me. Quos consent. .. in hospitium suum .. quod comederent ipsi apud eum.

Die II. Fassung berichtet, als Pl. die Soldaten erkannt hatte, habe er ein Gebet gen Himmel gesendet, so möge ihm Gott auch ein Wiedersehen mit seiner Frau gewähren; eine Stimme vom Himmel habe ihm dies und Anderes verheißen.

19 Qui dum reficerentur, paulatim in sensu suo cogitare coeperunt, quomodo hic esset consimilis illi, qui ab eis quaerebatur. Et dixerunt ad invicem: Si hic homo signum habet in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello, hic vere ipse est. Quo dicto erigentes se viderunt in collo eius signum et

exclamaverunt cum gaudio magno dicentes: Vere tu es magister militum Placidas, quem nos quaerebamus.

reficentur S; sensu 5. 6. 7; corde *S*; intra se 8; hic *om.* 8; illi *om.* 5. 7. 8. S; eius 6; ab his 8; quam: quae S; noscimus 8; uero 5; Quo dicto intuentes in collo 8; et *om.* 8; magno *om.* 6; c. magno g. 8; Placidus 8. S, Placide 6. Casinensis: in corde suo .. quod hic .. illi .. signum cicatricis habet in collo suo, quod nos scimus, vere .. Die im Casin. weggelassenen Worte hat der Ausarbeiter der II. Fassung vor Augen gehabt, als er schrieb 'σύσσημόν τινα οὐλὴν ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγεὶς ἐν τῷ πολέμῳ'.

Die II. Fassung setzt zu, zuerst, daß während des Essens dem Placidas die Thränen gekommen seien; draußen habe er sich ausgeweint und dann sorgfältig die Thränenspuren abgewaschen; später, auch nach dem Freudenrufe der Beiden habe Pl. noch versucht zu leugnen.

20 † Quo dicto haec omnia nota facta sunt in his locis † ex eo vel de iussione imperiali. Tunc vero quamvis nolentem honorem seculi huius perduxerunt eum ad imperatorem. Qui constituit eum esse in caput exercitus. Et congregati sunt ad ipsum ex omni provincia milites. Inter quos venerunt et duo filii eius, qui a feris fuerant liberati, nescientes inter se, quod fratres essent. Et erant consimiles rufi capillis et facie supra ceteros pulchriores. Et placuerunt Eustasio in decore aspectus sui vel in loquacitate oris sui et fecit eos centuriones, ignorans, quod fratres essent vel filii eius.

Der Anfang lautet so in 5. 6. 7 und S, nur hat 6 facta sunt nota *und* S 'Quo audito' *und* 'de eius iussione'. Die Hft 8 beginnt: Quo dicto qualiter ageretur in finibus Romanorum et iussionem imperialem ei innotuerunt. Tunc .. Der Cas. hat 'Quo dicto' vielleicht mit Recht weggelassen; es beginnt auch den vorhergehenden Satz. Auch die Worte nach locis hat der Casin. weggelassen. Sie sind aber die verderbten Reste eines Satzes, den die II. Fassung erhalten hat: καὶ τούτων λεγομένων, συνέδραμον πάντες .. οἱ δὲ στρατιῶται ἐξηγοῦντο αὐτοῖς περὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆς .. Τότε οἱ στρατιῶται ἐνεφάνισαν αὐτοῖς τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως καὶ ἐνέδυσαν .. imperalo 5; nolente 5; die Ergänzung des Cas. nolentem et recusantem ist wahrscheinlich richtig. 8 bietet: nolentem ad rem seculi huius declinari perduxerunt; in caput 5. 7. S, eum in capite 8; in *om.* 6; capud exercitus sui *S*; Et constituto congregati 6; ab ipso 5. 8; de omnibus prouinciis 8; et *om.* 6. 8; nesciebant autem 8; consimiles *om.* 6; rufii 5, rufis capilli S; facies 7. 8; super 8; ceteris 5; aspectu 7; oris sui loqu. 8; ignorant 7, nesciens 8; essent *steht nach* eius 6; filii sui 7. S. Casinensis: Quae omnia nota facta sunt in illis locis. Tunc .. nolentem et recusantem honorem .. imperatorem. De quo imperator valde laetus effectus constituit .. esse caput .. aspectus et in eloquentia oris .. filii sui.

Die II. Fassung ist voll Zusätze und Ausschmückungen. Pl. verabschiedet sich von den geleitenden Bauern; seinen 2 Begleitern erzählt er auf dem fünfzehntägigen Marsch πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ, ebenso dem ihn mit Freudenthränen begrüßenden βασιλεῖ καὶ τῇ συγκλήτῳ. Dann verlangt er, daß ein τηρωνάτος geschehe und die Ausgehobenen κατέταξεν εἰς νούμερα; die 2 Söhne nahm er als συνεστίους an.

21 Et audita est inter barbaros opinio, quod Placidas proeliator exisset in bellum contra eos, et sub nocte secesserunt barbari

in sola audita opinione eius. At ipse profectus cum exercitu pertransivit Danubium et occupavit provincias multas, donec pervenit in vicum, qui se tradidit ei, ne cum pereuntibus damnaretur.

auditum *und* opinio est 8; oppinio S; Placidus 6. 8. S; exiit 6; exisses 7; in bello 7. 8; in bellum *om.* 6; recesserunt 8. *S*; barbari et fugierunt 5. 6. 8 (fugerunt); sola audita opinione 7 *u.* (audita *om.*) 8. *S*; pro sola opin. eius 8; in solo auditu opinionis 5. 6. (oppin.) 5. 6. S); *vgl. § 17 und § 1 Ende*; transiuit 7. S; flumen danuuium 8; praeoccupauit S; uenit in uicum per se (Persae?) quem tradidit eis S; tradiderunt 5. 6; ei *om.* 5. 6, eis 7; cum pereuntibus *om.* 6; damnarentur 5. 6; pervenerunt ad uicum ubi erat uxor eius, qui se omnes ei tradiderunt. Adsistens autem mulier ad fenestram 8. Casinensis: sub *om.*, recesserunt barbari in solum proprium. At ipse . . transiuit danuuium . . in quoddam oppidum quod . .

Die II. Fassung ändert und mehrt Allerlei: *ἐπέρασε τὸν ποταμὸν τὸν καλούμενον Ὑδάσπην*; dann *ἔπηξεν φωσσάτον ἐν τῇ κώμῃ* und *συνέβη τὸν παπυλεῶνα αὐτοῦ παγῆναι παρὰ τὸν κῆπον.*

22 Et erat in ipso loco mulier eius adsistens ad fenestram tabernaculi, ut videret exercitum applicantem. Et ecce illi duo iuvenes, qui erant centuriones, ingressi sunt in quendam hortum, qui erat iuxta tabernaculum, in quo adsistebat mulier, quae per fenestram intuebatur eos et ignorabat, quod esset mater eorum. Nam et ipsi inter se nesciebant nationem suam vel quod essent fratres et filii huius mulieris.

existens S; tabernaculi sui ualde mirabatur, ut uideret 8; duo illi 8; illi *om.* 6; quodam 5. 6. 7, ortum 8. S, orto 5. 6; tabernacula 8; stabat 8; quae: et 8; fenestras 7; intuebat 5. 8: contemplabatur S; ignorabant 6, ignorabatur S; fratres essent vel S; aut filii 8; mulieris huius S. Casinensis: ei . . mulier supradicta quae per . . ignorabant . . eorum . sed et . . nesciebant cognationem . . filii eiusdem mulieris.

23 Et dum ibidem recordarentur de infantia sua ad invicem, referebat unus ad alium: Ego recolo me, quod pater meus magister militum fuit et mater mea pulchra facie fuit et magno decore, et frater meus rufus capillis et facie pulchra. Sed egressi occulte nocturnis horis nescio ubi nos pater noster cum matre ducebat, donec introivimus in navem. Deinde exeuntes postmodum de nave matrem nostram non vidimus. quid actum sit de ea, ignoro. Et ibat pater meus cum fletu et gemitu, donec pervenimus ad flumen. Et reliquit me pater meus in ripa et portans fratrem meum minorem ad aliam partem transivit. Qui dum ad me rediret, ut similiter mecum transiret, rapuit me leo; sed liberatus sum a pastoribus et habitavi cum eis temporibus multis.

ibidem: ibi S, diu 8; ab inuicem 5. 8; referebant 8. S; recolo me (mecum?) 5. 6. 7. S: recordor me 8; fuit militum S; et mater mea pulchra facie fuit *om.* 6. 8; fuit pulchra facie 7. meus iunior 5. 8; rufo capillo 8; rufis 6; capillis fuit S; facies pulchra erat 8; noctis 5. 8; oris 5. 8; hora noctis 8; deducebat 6; in

naue 5; exientes 7; naui 8; de naue postmodum 6; uidimus amplius. quid 8; factum 8; ea hoc 8; ignorantes 8; meus nobiscum 5. 6, noster nobiscum 8; gemitu et fletu 5. 6. 8; Et rel. me p. m. in ripa *om.* 8; in ripa 7, ad ripam 5. 6. 8; minorem alia parte tr. 5; portauit fr. me. iuniorem ad aliam ripam (*om.* transivit) 8; rediret et similiter me uellet transire 8. Casinensis: ibidem colloquerentur .. ad alterum .. (me) *om.* .. facie et magno .. pulchra. Egressi autem .. nescio quo nos .. introiuimus navem .. (post modum) *fehlt* .. de navi .. vidimus nescientes, quid actum esset de ea et ibat .. ad quoddam flumen .. similiter me transportaret rapuit ..

24 Quo audito frater eius erigens se et exultans cum lacrimis dixit: Per virtutem Christi, ego sum frater tuus, quia quae recitasti, haec omnia memoro et quia me pater meus super flumen deportavit et, dum ad te ipse rediret, ego a lupo raptus sum; sed liberaverunt me aratores et habitavi cum eis multis temporibus. Quo dicto erant in gaudio magno amplectentes vel osculantes se in magna caritate fraternitatis, quia post longum tempus invicem se cognoscere meruerunt.

et exultans *om.* 8; per ueritatem 8; quia omnia quae dixisti memoror quia 8; pater meus me 8, meus *om.* 5. 6. 7; flumine 5, 6; portavit 7. 8; a te 7; cum ipsis 5. 8; temporibus multis 5. 6. 8; complectentes 7; vel oscul. *om.* 8; amplectentes se et oscul. 6; karitate 7, claritate 6; tempore 5; ab inuicem 5. 6; post longo temp? 8; cognoverunt (*ohne* meruerunt) 8. Casinensis: recitasti omnium memoror .. meus trans flumen .. temporibus. Quibus dictis .. se et osculantes in .. se recognoscere ..

25 Tunc mulier mater eorum adsistens ad fenestram tabernaculi valde mirabatur, si ipsi essent vel si viverent filii eius. Et exiens cito mulier de tabernaculo ad interpellandum pro se principem exercitus Romanorum eo quod ibidem captiva detineretur. Et ut vidit Eustasium, recognovit eum et proiecit se ad pedes eius dicens: Ego sum, quae derelicta sum in navi apud nauclerum. Et hic ipse alienigena non tardavit, sed cum omni celeritate defunctus est. Et testis est mihi dominus Christus, qui operatus est mecum hanc virtutem, quia neque ipse neque alius me contaminavit.

mulier *om.* 8; ad : per 6; ipsi essent uere filii eius. Exiens autem 8; mulier cito 8; tabernaculo perrexit 8; se ad principem 6; principi 7; exercitum 8; ipsa ibidem 6; ibi 8; teneretur 7. 8; Et *del.*? et uidens 8; quae a te 6. 8 (*und mit* qui) 5; qui 8; *zuerst* recta, *dann* relicta 7; naue 8; nauclerum 8; naucleriuin 5. 6. 7. 8; sub omni 7; omni *om.* 6; tardauit postea cum o. cel. mori. Et 8; mihi *om.* 6; ihesus christus 6. Casinensis: Tunc praedicta mulier .. detineretur, ut uidit (*wohl richtig*) .. nauclerium et alienigena ipse .. dominus quia ..

Die II. Fassung berichtet, erst am nächsten Tage habe sie dem Feldherrn berichtet, daß sie eine Römerin und hier kriegsgefangen sei; da sie ihn erkennt, erzählt sie ihre Schicksale.

26 Quo audito Eustasius recognovit eam et conversus in gau-

dium visus est benedicere dominum deum propter praesentiam eius. Et dixit ad eam: Filii nostri a feris comesti sunt. At ipsa dixit: sicut et nobiscum ita et cum filiis nostris fecit dominus magnam virtutem. Nam et audivi et vidi duos iuvenes loquentes et agnovi, quia et tu pater eorum et ego sum mater ipsorum.

eam *om.* 5; gaudium S: gaudio 5. 6. 7; conuersus gauisus est et benedicere deum cepit 8; et dicit S; commesti 6. 8; et ipsa 6; et filiis 8; fecit deus 6; fecit dominus deus magnam misericordiam 8; Nam audivi S; Audivi itaque et uidi 8; et vidi *om.* 6; loquentes *om.* 5, loquentes et ignorabant quod tu 6; cognoui eos et tu 8; eorum sis 6; sum *om.* S; ego sim 6. Casinensis: gaudium benedixit dominum propter .. magnam *om.* .. virtutem suam. Nam .. eorum es et.

Die II. Fassung gibt hier ein Muster von verbreiterter Umarbeitung.

27 Quo dicto fecerunt eos venire in praesentiam, et referentes sibi ad invicem, quae illis contigerant, agnoverunt se et exultaverunt in magno gaudio pater et mater cum filiis suis. Et admirabatur omnis exercitus Romanorum pro ipsis virtutem et gratiam Christi. Deinde circumeuntes provincias barbarorum regressi sunt cum magno triumpho in patriam Romanorum et reduxerunt secum plures captivos et spolia multa.

Quo audito S; praesentia 5. S; ab invicem 5. 6; quod illi 8; contingerant 6, contigerat 5; cognouerunt S; admirabantur 5. 7, mirabatur 8; pro ipsis et pro gloria Christi 8; barbarorum 5. 6. 8: romanorum 7. S; patria 5. Casinensis: praesentia .. admiratus est .. romanorum de iis quae illis contigerant. Deinde .. prouincias regressi sunt Romam cum magno triumpho et gaudio reducentes ..

II. Fassung: von der 2. bis zur 6. Stunde erfüllt die Nachricht das ganze Heerlager und ein großes Dankfest wird gefeiert.

28 Sed dum regrederentur, mortuus est Traianus imperator. Et successit illi Adrianus paganissimus et factus est imperator et venit obviam Eustasio redeunti de proelio, eo quod fecisset victoriam triumphalem. Et congratulabatur ei ipse cum exercitu suo propter triumphum victoriae eius vel pro inventione uxoris et filiorum eius. Quo facto ingressus est imperator in templum idolorum et immolavit victimas diis suis. Eustasius vero non est ingressus in templum idolorum, sed neque uxor eius neque filii ipsius.

regrederentur 6. 7; regrederetur 5. 8. S; est *om.* 7; trahianus S; (Et successit *bis* est imperator) *fehlt in* S; obuia 5; congratulabantur 8. S; ipse *om.* S; cum omni exerc. 5. 6. 8. omni *om.* 7. S; pro triumpho, aus propter tr. corrigirt, 5; triumphalem uictoriam 8; et pro 6; vel pro inv. ux. et fi. eius *om.* 8; vel filiorum 5. 6; filiorumque 7, uxoris eius et filiorum suorum S; est *und dann* et *om.* 8; in templo 5. 6; et victimas diis suis offerrebat *S*; templo 5; aut filii 5. 6. Casinensis: successit illi in imperium Adrianus paganissimus qui venit .. (triumphalem) *om.* .. ei cum .. pro triumpho .. eius et pro .. eius. Post haec ingressus .. templum sed neque ..

Die II. Fassung nennt τὸν ναὸν τοῦ Ἀπόλλωνος.

29 Quo audito imperator indignatus ad Eustasium dixit: Quare

non introisti in templum ad offerendum libamina diis nostris? Et dixit Eustasius: Quia ego Christianus sum et Christum regem caelestem adoro, qui me triumphare fecit. Nam et uxorem et filios meos de inter multa pericula liberavit.

indignatus est et dixit ad E. 8; introistis S; offerenda 7. 8; caelestem *om.* S; Nam uxorem meam et 8; de inter multa 5. 7, inter multa S, inter pericula multa 6, de multis periculis 8. Casinensis: offerenda .. fecit et uxorem .. de multis periculis ..

Die II. Fassung schildert genauer das Verfahren: ἐκέλευσεν διαδεχθῆναι αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ ὡς πάγανον παραστῆναι καὶ οὕτως ἐποιεῖτο τὴν ἐξέτασιν.

30 Tunc iratus imperator fecit eum cum uxore et filiis suis in arena recludi et leonem super eos dimitti. Quos videns leo territus capite inclinato recedebat ab eis. Et videns imperator tale miraculum amplius est indignatus et fecit bovem aereum igne succendi, ut recluderentur ad comburendum.

indignatus 7; imp. iratus 6; eum *om.* 8; harena 5. 7; leonem 6. *Cas.* (λέοντα II); leones 5. 7. 8. S; mitti S; quod ut vidit 8; territus est et cap. 6. 8; reclinato S; amplius indignatus f. 8; fecit eos boue aereo igne 7; succendi et iussit eos in eo recludi. Sed 8; recluderetur 6. 7. S; *die Worte* (ad combur. *bis § 31* recluderetur) *fehlen in* 6. Casinensis: leonem ad eos devorandos dimitti .. ut in eo recl. ..

Die II. Fassung setzt am Ende zu: συνήρχετο δὲ πᾶν τὸ πλῆθος τῶν πιστῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων θεάσασθαι.

31 Sed priusquam in vase aereo igne succenso recluderetur, visus est orare dicens: Domine deus omnipotens, ad te clamamus, ut fiant corpora nostra per hunc ignem velut incensum in conspectu tuo et omnes, qui nostri memoriam fecerint, percipiant ubertatem in terris et consequantur de caelis tuae gratiae largitatem.

uas aereum 7; sucenso 7; recluderentur ad comburendum uisus est 8; uisus est orare dicens 5. 8. *S*; et u. est Eustasius orare d. *beginnt wieder* 6; uisus est autem beatus Eustasius orare dicens 7; fiat 7; hanc 5, pro hoc igne 8; uelud 5. 8; recipiant 7; caelestis tuae gratiae S; consequantur tuam gratiam largientem 8. Casinensis: recluderentur, orauit Eustasius dicens .. clamamus tuamque clementiam deprecamur ut .. hubertatem ..

Die II. Fassung weicht beträchtlich ab; aber obgleich sie kaum umfangreicher ist, tauchen doch einzelne Stücke der I. Fassung auf: so von § 31 ἡμεῖς τελειωθῶμεν διὰ τοῦ πυρὸς τούτου καὶ προσδεχθείημεν τῷ πυρὶ τούτῳ ὁλοκαυτούμενοι. Δὸς κύριε χάριν καὶ τοῖς λειψάνοις ἡμῶν, ut omnis, qui memor nostri fuerit, σχῇ μέρος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν καὶ γῆς εὐθηνίαν.

32 Et qui in quacumque necessitate nostram intercessionem quaesierint sive in mare sive in terris sive in quolibet loco, ab omnibus periculis liberentur. Ubique ergo, domine, glorificantes te et invocantes per nos, defensionis tuae auxilia sentiant, et ubique, qui nostri memoriam fecerint, adiutorium et consolationem et liberationem, domine, in tua virtute accipiant. Adhuc et de pec-

catis suis remissionem et indulgentiam consequantur et post hanc vitam in paradiso collocentur et in caelesti gaudio sine fine feliciter glorientur.

qui in quacunque 5, in quacumque 6. 8, quicumque in 7. S; necessitate sua nostram S; sua interc. nostram 8; quaesierit 7. S, *om.* 5; sive in mare s. i. terris *om.* S; mari 6; modo loco 6; *nach* loco *hat eine spätere Hand ergänzt* habuerint 5; omni periculo 6; liberetur S; ergo *hat hier* 5. 7. 8: *om.* 6. S; domine *hat hier* 5. 6. 8: *om.* 7. S; te domine 7. S; te glor. et laudantes per 8; te pro nobis 6 (*om.* et invocantes); tuae def. 8: defensione tua auxilientur et S; auxilium 8: sentiant 6. 8: sentiantur 5. 7. S; et ubicumque nostra memoria fuerit 8: et adint. S; et liberationem et consolationem 5. 6. 8; in *om.* und tua domine 6; percipiant 8, accipient S; Ad hoc S; Adhuc domine petimus ut qui de p. s. rem. a te per nos quesierit, ind. 8; paradyso 7. S; conlocentur 5; ut in 5, nur in 6; et sine 6; uelociter glor. 6.

Von diesem ganzen Absatze ist keine Spur im Casinensis zu finden. Wohl aber sind Stücke desselben von dem verwendet worden, der die zweite Fassung ausgearbeitet hat. So: κἂν ἐν τῇ θαλάσσῃ κἂν ἐν ποταμῷ κινδυνεύοντες, ἐπικαλέσωνταί σε διὰ τοῦ ὀνόματος ἡμῶν, ῥυσθῶσιν ἐκ τῶν κινδύνων. τοῖς ἐν ἁμαρτίαις διὰ τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν προσπίπτοντάς σοι συγχώρησιν χάρισαι τῶν ἁμαρτιῶν καὶ πάντων τῶν μεμνημένων καὶ δοξαζόντων σε παντὶ βοηθὸς καὶ εὐεργέτης γενοῦ.

33 Et hoc nobis, domine, praestare digneris, ut in uno loco recondantur corpora nostra, ut qui viximus separati temporibus multis. Concede ergo nobis, ut in uno sepulchro adunati praevaleamus subvenire languentibus vel aegrotis et omnibus, qui in quacumque tribulatione fuerint constituti et nostri memoriam fecerint, ut ex hoc cognoscant, quia recepisti nos in gloriam regni tui. Quo dicto facta est vox de caelo dicens: In veritate, exaudita est oratio tua, et ita facio omnia, sicut postulasti, ut sciant omnes, quia dedi vobis coronam victoriae et palmam triumphalem in caelis.

domine *om.* 6. 7. S; reclaudantur 8; ut qui = quia; uiuimus 8; separati 7, separatim 5. 6. 8. S; ergo 7, *om.* 5. 6. 8. S; nobis domine ut 8; uno *om.* 5. 6; adunati in sepulchro (*ohne* uno) 5. 6. 8; adunatim 8; ualeamus 6; fuerant S; fuerint et hoc cognoscant *mit Lücke* 8; gloria 5. 8; de caelo *om.* 8; tua oracio 8; faciam 6. 8. S; omnia *om.* S; victoriae et palmam *om.* 8. Casinensis: nostra, ut qui .. multis amodo in uno .. cognoscant omnes quia .. in gloria .. (in veritate) *om.* .. est Eustasi oratio tua . .

34 Deinde missi sunt a paganis in vase aereo igne succenso et hymnum dicentes suscepti sunt ab angelis in caelum et de corpore recesserunt. Sed sicut nec capillus de capite eorum, ita nec ulla pars vestimentorum aut corporum ab igne combusta est, sed inlaesi de vase aereo educti sunt. Quod videns imperator cum ministris suis valde sunt admirati, quod neque vestimenta corporis neque capillos capitis nec ullam partem membrorum incendium

flammae contingere praesumpsit. Et erat dicens imperator: Hoc magicis artibus actum est, ut ab igne non cremarentur.

vas ereum igne succensum 8; igni 5. 6; ymnum 5. 8; sunt *om.* 5; in caelum *om.* 5. 6. 8; et *om.* 5. 6; sed sicut nec 5, sed *om.* 6, nec *om.* 8; ut *om.* 7; Et sic quia nec 8; de capite: capitis 8, de capita 5; ita nec 5. 7. 8, ita *om.* 6. 8; vestimenti 8; haut 7; aut corporum *om.* 5; corpore 8; ab *om.* 8; conbusta sunt 7. 8: sed ille sic de uase ereo deducti 8; ducti 8; Quos 5. 6; admirati sunt 6. 8; capilli 5. 7. 8; neque ulla 7. 8, nec ulla 8; pars 7, parte 8; menbrorum 6. 8; incendia 5. 7. 8; praesumpsit 5. 6. 8. 8: praesumpsisset 7; et 5. 7. 8, sed 6, Tunc 8; erat dicens 5. 6, erat imp. dicens 7; dixit imp. 8, sperabat imp. 8; maicis 8; actum esse 8. Casinensis: vas aereum igne succensum. Et sic hymnum deo dicentes .. sed nec capillus .. eorum nec .. Quos .. incendia (flammae) *om.* contingere praesumpsissent. Et dicebat imperator: Vere hoc ..

35 Sed multitudo magna ex populo dixerunt: Vere magnus est deus Christianorum. Deinde superveniente nocte occulte de hoc loco a Christianis sublati sunt et in uno loco sepulti sunt. Ubi pacis tempore quiescente persecutione basilica fabricata est.

magna *om.* 8; populis 8; uoce magna dixerunt 8; uere quia 7; Dechinc 6; superuenientes 5. 7: nocte *nach* loco *und* (occulte) *om.* 8; sunt ablati 8; et in u. l. sepulti sunt *om.* 8; sepulti sunt in pace et in eorum uenerabilia nomina ecclesia est edificata 8; sepulti. Ubi parum temporis quiesc. 6; ubi post paruum paucum tempus requiscente 8. Casinensis: de loco illo .. sepulti. Ubi ..

36 Quibus sacra devotione mense Madio die vicesima celebramus, ut de ipsorum intercessionibus et in hoc mundo et in perpetuo gaudeamus per Christum dominum nostrum, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

quorum festiuitatem sacra 6; In quibus sacrata 8; madio 5. 6, magio 7, iunio 8, octobr. 8; uigesimo 6, octavo 8; celebremus 8; celebrantes sollempnitatem 8; ut per ipsorum nomina uel intercessione in 8; et *vor* in hoc *om.* 5. 8; perpetuo adiuuari ualeamus 6; per dominum nostrum ihesum christum 8; gloria et potestas 5; cui est honor et potestas uirtus magnificentia magnitudo imperium in s. s. amen. 8. Casinensis: Quorum natalicia s. dev. mensis Maii d. vicesima cel., ut ipsorum int. adiuti ad perpetua gaudia pervenire mereamur. per Ihesum Christum dom. n., cui est gloria et imperium in s. s. Amen.

Die gegen Schluß kurze II. Fassung nennt: ἐπιτελοῦντες τὴν μνήμην τῶν ἁγίων μαρτύρων τῇ εἰκάδι τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός.

Zu S. 259. Das Alfabetum de bonis sacerdotibus hat 1880 Dümmler, Poetae I 79, aus 2 Hften, Paris 528 und St. Gallen 573, gedruckt. Es bestätigt meine Reimregel; so reimen richtig in Str. 13: excessibus, ieiunio, apostolus und in Str. 22: pangite, inbuite, silentii. So druckt Dümmler ohne eine Note. Blume druckte 1899 (Analecta 33, 186) das Lied nur aus der St. Gallener Hft no 573. Da er nun in Str. 13 ieuniis und in Str. 22 silentia ohne eine Note druckt, so könnte die Giltigkeit meiner Reimregel hier zweifelhaft erscheinen. Doch nach gütiger Mittheilung des Herrn Bibliothekars Dr. Fäh hat die Hft in St. Gallen

wirklich 'ieiunio' und wirklich 'silentii'. Also hat Blume geirrt, wie auch Str. 7, wo die beiden Hften und Dümmler haben 'Gratis ut preceptor iussit', seine Phantasie aber Blume verführte zu: 'Gr. ut redemptor iussit'.

Übersicht.

I Die griechischen (S. 227/9) und die lateinischen (S. 230) prosaischen Fassungen der Legende vom h. Placidas-Eustasius. Das gegenseitige Verhältnis dieser Texte und der älteste, ursprüngliche Text (S. 230—234); der Anfang der Legende in den 3 Fassungen (S. 234—238). Die Quelle und der Dichter des Rythmus (S. 238).

II *A*: der **Text des Rythmus** (S. 239/246).
B: der **Zeilenbau** des Rythmus (S. 246—253).
C: der **Reim** des Rythmus (S. 253—255)
und **der Reim mit den drei Vokalen: a + (e = i) + (o = u):** S. 255—269.

Beispiele außer Placidas: S. 256: 8. Synode von Toledo 653 und Ars Tibini c. 1400. S. 256 Fortunat I 16, II 6, II 1. Reimprosa. S. 258 Oberitalien Heimat des Placidas-Rythmus?

Beispiele aus den Poetae Latini aevi Carolini S. 258: I 48/50, 85, 625 (Pauli Diaconi) S. 259: I 79—82 (Alfabetum de bonis u. de malis sacerdotibus). S. 259: I 142/4 (de destructione Aquilegiae). S. 260: Iren und Angelsachsen (Aldhelm).

S. 261: aus Strecker's Rythmi aevi Merovingici et Carolini, 1914: no XII (mit zweisilbigem Reim). S. 262: no XV (zweisilbig) S. 263: no XXIII. S. 263: no XXVII und no LII. S. 264: no XL. S. 265: no XLII und no XLVII; no XLVIII (zweisilbig). S. 266: no LIII, no LVIII, no CV, no CXIII. S. 267: no CXVI und no CXLIX (Vita Eligii).

S. 267—269: Ursprung und Verbreitung dieser Reimfreiheit.

III Der älteste und ursprüngliche Text der Placidas-Eustasius-Legende: S. 269—286.

Das Krokodilspiel (Liʿb et-Timsâḥ)
ein egyptisches Schattenspiel
nach alten Handschriften und modernen Aufzeichnungen

herausgegeben und bearbeitet

von

Paul Kahle.

Vorgelegt von Herrn E. Littmann in der Sitzung am 5. Juni 1915.

Vorbemerkungen.

1. Das volkstümliche Schattentheater in Egypten.

In seiner „Geschichte des Schattentheaters“ [1]) hat Georg Jacob die Nachrichten aus der arabischen Literatur zusammengestellt, die bezeugen, daß zum mindesten seit den Zeiten des Sultan Saladin bis jedenfalls ins 16. Jahrhundert das Schattentheater in Egypten zu hause war [2]). Jacob hat da auch die ältesten Schattenspieltexte, die aus Egypten auf uns gekommen sind, eingehend besprochen [3]). Es sind 3 Stücke, die der egyptische Arzt Muḥammed Ibn Dānijāl († 1311) für den „Salon“ in Reimprosa verfaßte. Jacob hat später größere Proben aus diesen Stücken veröffentlicht, erklärt [4]) und zum Teil übersetzt [5]) und uns so einen Einblick ge-

1) = Erweiterte Neubearbeitung des Vortrags „Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland“. Berlin 1907.

2) a. a. O. S. 32 f.; 77 ff.; die Stellen sind von Jacob abgedruckt und übersetzt im Anhang zu Littmann, Arabische Schattenspiele, S. 76 f.

3) a. a. O. S. 34—76

4) Stücke aus Ibn Dānijāls Ṭaif al-ḫajāl. 1. Heft: Einleitung. Erlangen 1910. 2. Heft: Markttypen aus ʿAǵīb wa-Ġarīb. Erlangen 1910. 3. Heft: Die Eröffnungsszene aus ʿAǵīb wa-Ġarīb. Berlin 1912.

5) Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrh. [SBA 1910 10] München 1910; vgl. auch Der Islam I 178—182. IV 67—71.

winnen lassen in diese wichtigen einzigartigen Reste einer dramatischen Poesie des islamischen Mittelalters.

Sehr wesentlich unterscheidet sich von diesen von einem begabten Dichter geschaffenen Stücken das volkstümliche Schattenspiel, wie es heute in Egypten bekannt ist und noch gelegentlich aufgeführt wird. In seiner heutigen Gestalt ist es freilich relativ jungen Datums. Das Schattenspiel war aus Egypten geschwunden, und das, was heute vorgeführt wird, hat im wesentlichen als Neuschöpfung des Schattenspielers Ḥasan el-Ḳaššâš zu gelten [1]). Das gilt sowohl von den modernen Schattenspieltexten, für die die beiden von Curt Prüfer veröffentlichten Stücke als gutes Beispiel dienen können [2]), als auch für die Schattenspielfiguren, die heute im Gebrauch sind [3]). Indessen hat Ḥasan el-Ḳaššâš an ältere Überlieferungen angeknüpft. Es ist mir gelungen, egyptische Schattenspielfiguren aufzufinden, die zum Teil wenigstens sicher aus der Zeit der Mamlukenherrschaft in Egypten stammen [4]), und es ist außer Zweifel, daß die modernen Schattenspielfiguren in Egypten nicht ohne Einfluß der alten, zum Teil in gewissem Gegensatz zu ihnen, gebildet sind [5]). Und daß bei den modernen Schattenspieltexten mindestens die poetischen Stücke zum guten Teil aus älterer Zeit stammen, läßt sich sicher nachweisen. Ḥasan el-Ḳaššâš weist selber in den von ihm den alten Gedichten angehängten Strophen darauf hin, daß er sie aus alten Hss. übernommen hat, und es ist mir gelungen, die Handschrift, die seine wichtigste Quelle für die alten Texte war, von seinem Sohne Derwîš el-Ḳaššâš zu erwerben. Ich habe diese Handschrift früher eingehend beschrieben [6]) und beschränke mich hier auf wenige Angaben: Der Titel lautet: „Dies ist der Schattenspiel-Dîwân (Dîwân kedes) von der Dichtung (kalâm) des Šêḫ Se'ûd und des Šêḫ 'Alî en-Naḫle

1) Vgl. meine Neuarab. Volksdichtung aus Egypten I S. 2 ff. und Orientalisches Archiv III S. 103 f.

2) Curt Prüfer, Ein ägyptisches Schattenspiel. Erlangen 1906; ders.: Das Schiffsspiel, ein Schattenspiel aus Kairo, in den Münchner Beiträgen zur Kenntnis des Orients II 1906.

3) Proben dieser Figuren findet man abgebildet in Prüfers erstem oben zitierten Buche, auch im Islam II S. 161. 181.

4) Etwa 80 solcher alter Figuren habe ich im Islam I S. 264—299, II S. 143—195 veröffentlicht und besprochen. Für das Alter dieser Figuren bietet das sich auf einigen von ihnen findende Mamlukenwappen einen ziemlich sicheren Anhalt; vgl. meine Ausführungen im Islam II S. 189 ff.

5) Vgl. Islam II 188 ff.

6) Neuarab. Volksdichtung aus Egypten I S. 8 ff.

und von der Dichtung (kalâm) des Zunftmeisters[1]) und Leiters Dā'ūd el-'Aṭṭâr". Ein Zusatz besagt, daß Dā'ūd auch der Schreiber des Ms. sei, und jedenfalls hat Ḥasan el-Ḳaššāš ihn dafür gehalten. Das scheint mir aus dem 11. Bêt des unten unter No. I veröffentlichten Gedichtes hervorzugehen, wo es heißt: „Da euer Knecht Ḥasan Kaššāš die Kunst des Schattenspiels liebte, pflegte er umherzureisen, und er brachte es herbei, ihr Leute, er öffnete die Blätter bei der Wahrheit Gottes, die Originalhandschrift (aṣl) des Manâǧī[2]) über die Künste, bis mein eigner Name berühmt wurde und Ansehen gewann". „Die Blätter" (el-aurâḳ) ist eine gute Bezeichnung dieser jetzt aus ca. 240 losen Blättern bestehenden und viele Lücken aufweisenden Handschrift, und wie Ḥasan im einzelnen diese Hs. benutzt hat, werden die unten unter No. I und V veröffentlichten Gedichte zeigen.

Da diese Hs., die ich im folgenden mit A bezeichnen will, im Jahre 1118/9 H = 1707/8 D geschrieben ist, ist nunmehr sichergestellt, daß Dā'ūd el-Manâǧī in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts gelebt haben muß. 'Alī en-Naḫle ist sein Lehrmeister gewesen. Dā'ūd sagt selber im 9. Dōr des unten veröffentlichten Gedichtes VI, er sei durch den Šêḫ Naḫla mit dem Šedd versehen worden. Der dritte in der Hs. genannte Dichter, es-Se'ūd, hat, wie es scheint, vor 'Alī en-Naḫle gelebt: vielleicht hat Ḥasan el-Ḳaššāš in ihm den Begründer einer neuen Dichtungsart im Schattenspiel gesehn, vgl. das 10. Bêt des Gedichtes I. Wir haben also in Hs. A eine Sammlung von Schattenspielgedichten dreier[3]) Schattenspieler des 17. Jahrhunderts, die von dem jüngsten der drei selber niedergeschrieben ist. Wahrscheinlich hat nach Dā'ūd el-Manâǧī das Schattenspiel in Egypten bald aufgehört[4]). Aber Schattenspielgedichte in der Art derer, die in der Hs. sich finden, sind weiter verfaßt worden, und von solchen mögen manche dem Ḥasan el-Ḳaššāš auch zu Gebote gestanden haben.

Im Jahre 1909 gelang es mir in Menzale bei meiner Suche nach alten Schattenspielfiguren ein Bündel von Fragmenten weiterer Schattenspielhandschriften zu erwerben[5]), die der Hs. A sehr nahe

1) Vgl. zu dieser Übersetzung von el-'Aḥrāf M. Hartmann in Deutsche Lit.-Ztg. 1912 No. 34 Sp. 2141 und Or. Archiv III S. 104 Anm. 1.

2) al-Manâǧī oder al-Manâǧâtī ist der Beiname des aus al-Manâǧât (etwa 12 km südlich von Kairo) stammenden Dā'ūd.

3) Es kommen gelegentlich auch Gedichte anderer Schattenspieler in der Hs. vor: die werden voraussichtlich aus derselben Zeit stammen.

4) Vgl. Islam II S. 185 f.

5) Vgl. Islam II 183.

stehn, und z. T. eine sehr wertvolle Ergänzung für sie sind. Im wesentlichen handelt es sich hier um zwei Handschriften. Zu der einen, die ich B nennen will, gehören 128 Blätter, je 13—14 cm hoch 9 cm breit, mit etwa 11 Zeilen auf der Seite. Diese Hs. ist eine Sammlung von Schattenspielgedichten des Dâ'ûd el-Manâwî und ist, wie die Schrift zeigt, wohl von dem Schreiber der Hs. A, also von dem Verfasser selber geschrieben. Sie enthält viele Gedichte, die auch in A stehn, und bietet bei der Ausfüllung von Lücken oder undeutlich gewordenen Stellen sehr wertvolle Hilfe. Sie ist auch sehr sorgfältig geschrieben, doch fehlen die Vocalzeichen Hamza, Tešdîd usw., die bei A ziemlich regelmäßig stehn, hier fast vollständig. Einige Abweichungen finden sich zwischen A und B: Sie scheinen mir darauf hinzudeuten, daß Dâ'ûd seine Gedichte aus dem Kopfe niedergeschrieben hat. Zu der zweiten, die ich C nennen will, gehören etwa 25 Blätter, je 15 cm hoch, 10½ cm breit, mit 18—23 Zeilen auf der Seite. Diese Hs. ist eine Sammlung von Schattenspielgedichten eines gewissen 'Alî en-Naggâr. Über die Zeit, in der er lebte, ist mir nichts bekannt. Aber die Hs. macht ganz den Eindruck, daß sie ungefähr aus derselben Zeit stammt wie A und B: sie bietet interessante Parallelgedichte zu den in A und B enthaltenen, und ich glaube kaum, daß sie in wesentlich anderer Zeit als die Gedichte in A und B entstanden sein werden.

Aus diesen Handschriften-Fragmenten kann man ein ungefähres Bild vom egyptischen Schattenspiel des 17. Jahrhunderts gewinnen. Die einzelnen Dichter, deren Namen wir aus den Hss. kennen lernen, sind nicht die Verfasser dieses oder jenes Schattenspiels, — so wie es etwa Muhammed Ibn Dânijâl war —, vielmehr stehen eine Anzahl von Schattenspielen in ihrem Verlaufe durchaus als gegeben im voraus fest, und die Dichter beschränken sich darauf, einzelne Szenen solcher Schattenspiele in ihrem fest bestimmten Inhalt mit möglichst vielen Feinheiten poetisch darzustellen. Und zwar werden dieselben Szenen von den verschiedenen Dichtern bearbeitet, so daß wir oft für dieselbe Szene drei und mehr Parallelgedichte von verschiedenen Dichtern haben. Die Hs. A, die die Dichtungen verschiedener Schattenspieler enthält, ist so angeordnet, daß sie von jeder Szene die Bearbeitungen der verschiedenen Dichter nacheinander bringt. So konnte der, welcher diese Hs. besaß, bei jeder Szene die Bearbeitung wählen, die ihm am besten und wirksamsten erschien, wohl auch gelegentlich dieselbe Szene in verschiedener Bearbeitung wiederholen.

Die oben beschriebenen Hss. enthalten im wesentlichen lediglich

eine Anzahl solcher poetisch ausgestalteter Szenen. Und ebenso ist es mit den Aufzeichnungen moderner Stücke. Auch hier bestehen die Schattenspielhandschriften nur aus solchen Gedichten. Aber schon ein Blick etwa in das von Prüfer veröffentlichte „Klosterspiel", ‚Li'b ed-Dēr', auch ‚'Alam ṷa-Ta'ādīr' genannt, zeigt, daß neben diesen poetischen Stücken auch die volkstümliche Prosa einen breiten Raum einnimmt. Doch die wird nicht aufgezeichnet. Der Lehrling, der bei dem Meister eintritt, lernt das durch Übung auswendig. Es kommt ja bei dieser „volkstümlichen Rede" (kalām beledī) weniger auf die wörtlich genaue Wiedergabe, als auf geschickte und sichere Beherrschung des Stoffes im allgemeinen an, und eine gewisse Originalität wird hier — innerhalb der durch die Tradition gezogenen Grenzen — geschätzt. Wie sicher sich trotzdem bei dem einzelnen Schattenspieler ein fester Wortlaut für diesen kalām beledī festsetzt, habe ich im Sommer 1914 in Kairo deutlich erfahren. Ich fand in dem Matratzenarbeiter (muneggid) 'Alī Muḥammed einen Schüler des Ḥasan el-Ḳaššāš, der über das Schattenspiel seines Meisters gut Bescheid wußte, und ließ mir von ihm 10 oder 12 Stücke[1]) diktieren. Er wußte sie so sicher auswendig, daß er, wenn ich ihn etwas wiederholen ließ, fast immer wörtlich dieselben Ausdrücke brauchte wie zuvor. Er konnte weder lesen noch schreiben, und hat in den letzten Jahren nicht oft bei Schattenspielvorführungen mitgewirkt. Die Texte sind ihm also Jahre hindurch in sicherer Erinnerung geblieben. Auch die Gedichte wußte er auswendig: aber was er da vorbrachte, war meist in Strophenbau und Versmaß nicht ganz in Ordnung. Er hatte persönlich auch kein sicheres Empfinden dafür — wie dieses überhaupt nicht sehr weit verbreitet heute im Kairoer Volk ist. Und doch kommt es bei diesen Gedichten darauf an, daß sie in Versmaß und Strophenbau exakt sind. Die Schattenspieler haben zumeist auch für die Unvollkommenheit der von ihnen zitierten Gedichte eine deutliche Empfindung und verweisen selber darauf, daß man da nur sicher Bescheid wissen könne, wenn man die Gedichte aufgezeichnet vor sich habe.

Ganz ähnlich wird es bei dem Schattenspiel des 17. Jahrhunderts gewesen sein, und so ist es zu erklären, daß wir es nur aus Sammlungen solcher Gedichte kennen. Indessen ist in Hs. A ein kleines Stück in volkstümlicher Prosa (kalām beledī) erhalten. In dem Stücke, das man als „Leuchtturmspiel" (Li'b el-Manār) oder

---

1) Meine Aufzeichnungen sind noch in Kairo, und ich erinnere mich an die Zahl nicht genau.

als „Krieg gegen die Barbaren“ (Ḥarb el-ʿAgam) bezeichnet — es handelt vom Überfall der Christen auf Alexandria und spielt an dem berühmten Pharos von Alexandria —, kommt eine Szene vor, die Verhandlungen zwischen Christen und Muslimen enthält. Riḫim, die lustige Figur des egyptischen Schattenspiels[1]), muß hierbei als Dolmetsch die kauderwälschen Worte der Christen ins Arabische übersetzen.

Da es sich hier um eine Reihe von Wortspielen handelt, deren Pointen man leicht vergessen konnte, so hat man hier ausnahmsweise eine Prosaszene niedergeschrieben. Darin möchte ich einen urkundlichen Beweis dafür sehen, daß auch das Schattenspiel des 17. Jahrhunderts solche Ausführungen in Prosa gehabt hat; von den Gedichten sind uns in den Hss. umfangreiche Reste erhalten, von den Ausführungen in Prosa fast gar nichts, und doch ist allein nach den Gedichten der Verlauf des Stückes oft nur schwer zu rekonstruieren.

Man wird sich da mit dem modernen Schattenspiel des Ḥasan el-Ḳaššâš helfen müssen. Er war ein gescheuter Mann, der sicher oft instinktiv das Richtige traf; auch mag er über Verbindungen verfügt haben, die wir einstweilen nicht kennen. Daß er freilich bei seiner Neubelebung des Schattenspiels, für die er die alten Gedichte verwandte, diesen immer gerecht geworden ist, kann man nicht behaupten. Die alten Gedichte nehmen sich in ihrer Umgebung oft sehr seltsam aus, und wollen zu ihr nicht recht passen. Übrigens stimmen auch die Gedichte nicht immer ganz unter sich, — das erklärt sich ja aus der Tatsache, daß sie von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten stammen. Auf alle Fälle wird aber das moderne Schattenspiel des Ḥasan el-Ḳaššâš — das auch an und für sich nicht ohne Interesse ist — für das des 17. Jahrhunderts manchen wertvollen Anhaltspunkt geben können. Immerhin halte ich es für richtig, bei der Veröffentlichung so vorzugehn, daß man zunächst die Gedichte für sich herausgibt, unter Berücksichtigung von Änderungen und Zusätzen, die Ḥasan el-Ḳaššâš an denen, die ihm bekannt waren, vorgenommen hat. Darauf hat das moderne Stück zu folgen, nach dem Diktat von Schülern des Ḥasan el-Ḳaššâš. In dieses kann man dann die Gedichte an den in Betracht kommenden Stellen einfügen. Auf diese Weise wird es möglich sein, die Arbeitsweise des Ḥasan el-Ḳaššâš im einzelnen zu verfolgen. Ihre Erkenntnis ist für die Beurteilung der modernen Schattenspiele natürlich von wesentlicher Bedeutung.

1) Vgl. über ihn Prüfer, ein ägyptisches Schattenspiel S. XVI.

Wird es so möglich sein, das Verhältnis des Schattenspiels des 17. Jahrhunderts zu dem modernen klar zu erkennen, so ist es schwieriger, es nach rückwärts zu verfolgen. Wenn ich die oben bereits angeführte Bemerkung des Ḥasan el-Ḳaššāš richtig verstehe, so ist Seʿūd der Anfänger einer neuen Art des Schattenspiels. Wenn die Bemerkung etwas wert ist, so bedeutet sie vielleicht soviel, daß Seʿūd der erste war, der diese Art von Schattenspielgedichten aufgebracht hat[1]). Indessen wäre mit der Notiz nur dann etwas anzufangen, wenn sie uns aus älterer Zeit bezeugt wäre. Dann würde man vielleicht annehmen können, daß der Schattenspieler Seʿūd, der im Anfang des 17. Jahrhunderts gelebt haben mag, das moderne arabische Strophengedicht in das Schattenspiel eingeführt hat. Eine derartige Annahme ist aber durch die vielen unsicheren Voraussetzungen einstweilen wenig zuverlässig. Die Schattenspiele selber sind auf alle Fälle älter. Der Stoff der Stücke muß offenbar doch lange bekannt und weit verbreitet gewesen sein, bis man dazu kam, einzelne Szenen poetisch zu bearbeiten in Gedichten, deren Form und Inhalt durch die Tradition streng geregelt sind. Wenn ferner das Liʿb el-Manār beim Leuchtturm von Alexandria spielt, so muß es doch in seinen Anfängen in die Zeit zurückgehn, da dies Weltwunder noch vorhanden, oder wenigstens in der lebendigen Erinnerung der Leute war. Bekanntlich ist der Pharos von Alexandria im 14. Jahrhundert in völligen Verfall geraten[2]). Und wenn dasselbe Stück von einem Überfall der Christen auf Alexandria handelt, so ist m. E. das letzte Ereignis, das dafür in Betracht kommen kann, der abenteuerliche Zug Peters I., des Königs von Cypern; von ihm wurde Alexandria am 10. Okt. 1365 erstürmt und der Plünderung preisgegeben[3]). Dieser Angriff nahm bald eine für die Egypter sehr günstige Wendung. Vielleicht bald danach hat man dies Ereignis im volkstümlichen Schattenspiel behandelt; das geschah ja auch sonst in Egypten. Bekanntlich hat ein egyptischer Schattenspieler dem Osmanen-Sultan Selīm I. in dem Palast auf der Insel Rôḍa im Jahre 1517 die kurz vorher erfolgte Erhängung

1) Wahrscheinlich aber sind die Worte im 10. Bēt des 1. Gedichts überhaupt anders zu verstehn, vgl. S. 318. Dann würden die hier daran geknüpften Folgen ohnehin fortfallen.

2) Vgl. H. Thiersch, Pharos. Antike, Islam und Occident. Leipzig und Berlin 1909, S. 63.

3) Vgl. W. Heyd, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter. Stuttgart 1879, Bd. II, S. 55 ff. Herzsohn, Paul, Der Überfall Alexandriens durch Peter I., König von Jerusalem und Cypern. Inaug.-Diss. Bonn 1886.

des letzten Mamlukensultans Ṭûmân-beg im Schattenspiele vorgeführt [1]). Das eine und das andere derartige Schattenspiel hat — so muß man annehmen — eine längere Dauer gehabt, ist immer wieder aufgeführt und weiter ausgestaltet worden, und hat sich bis in die neueste Zeit erhalten [2]). Vor allem muß man bei dem beliebtesten aller egyptischen Schattenspiele, dem Li'b ed-Dêr oder 'Alam ṷa-Ta'âdîr annehmen, daß es eine ziemlich lange Geschichte gehabt hat. Es ist so umfangreich geworden, daß es einen ganzen Monat hindurch in Fortsetzungen, Abend für Abend, gespielt werden kann [3]). Allgemein ist in Kairo die Überzeugung verbreitet, daß die Grundlage des Stückes historisch ist: ein muhammedanischer Gelehrter verliebt sich in die Tochter eines koptischen Priesters, und heiratet sie, nachdem sie den Islâm angenommen hat. Daß diese Geschichte im Schattenspiel einen derartigen Umfang angenommen hat, ist doch wohl nur so zu erklären, daß dieser Stoff jahrhundertelang dem Publikum vorgeführt und durch neue Szenen erweitert wurde. Diese Stofffülle war schon im 17. Jahrhundert vorhanden. Meine Hs. A enthält trotz ihres fragmentarischen Zustandes heute noch auf nicht weniger als 125 Blättern Gedichte zu diesem Stücke. Wenn man weiter bedenkt, daß die im volkstümlichen Schattentheater sehr beliebte Figur des Riḥim, oder, wie er in den Stücken selbst meist genannt wird, Abu-l-ḳiṭaṭ [4]) = Katzenvater, sich bereits in Muḥammed Ibn Dânijâls Stücken findet, und zwar so, daß sie von ihm da schwerlich erfunden ist [5]), so wird man das am einfachsten so erklären, daß Ibn Dânijâl die Figur dem damals bereits vorhandenen volkstümlichen Schattentheater entnommen hat.

Ganz gewiß ist von diesen vielen volkstümlichen Stücken nur ein verschwindend kleiner Bruchteil auf uns gekommen; die große Masse der Schattenspielstücke ist wohl nie aufgezeichnet worden, und ist mit dem Augenblick, da sie nicht mehr aufgeführt wurde, der Vergessenheit anheimgefallen. Was gerettet ist, ist eben dadurch gerettet, daß in Strophengedichten verfaßte Szenen einzelner

1) Vgl. Jacob, Geschichte des Schattentheaters S. 78.

2) Vom Li'b el-Manâr hat man freilich heute nur noch sehr unklare Vorstellungen. Immerhin hat sich der damals gebrauchte Name „gorâb" = Rabe für die schwarz angestrichenen Schiffe erhalten. Ebenso ist eine Szene dem Bau von Kriegsschiffen gewidmet.

3) Was Prüfer von ihm veröffentlicht hat, gibt nicht entfernt einen Begriff von dem ungeheuren Umfang dieses Stückes.

4) Sprich Abu-l-'ôṭaṭ.

5) Vgl. G. Jacob, Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrhundert, S. 6.

Stücke aufgezeichnet wurden. Die erhaltenen Gedichte gehören zu den schon genannten Stücken Liʿb ed-Dēr oder ʿAlam ṷa-Taʿādir, el-Manār oder Ḥarb el-ʿAgam, ferner zu Abū Gaʿfar oder Ḳūr ṷa-Kibs, zum Liʿb et-Timsāḥ, dem „Krokodilspiel“ und zu ʿAgāʾib el-Baḥr oder el-Ġarrāf; dazu kommen noch ein paar Reste von andern Stücken. Es ist begreiflich, daß nach diesen wenigen Stücken nicht alle noch erhaltenen alten Schattenspielfiguren erklärt werden können [1]. Sie sind in ihrer Gesamtheit Zeugen aus den Zeiten, in denen das Schattenspiel in Blüte stand; von der Bedeutung, die das Schattentheater damals hatte, von der hohen Schätzung, die es genoß, legt die feine künstlerische Arbeit der Figuren noch ein deutliches Zeugnis ab.

Aber auch die noch erhaltenen Reste sind wichtig und bieten wertvolle Beiträge zur Kulturgeschichte und Sprache des Landes, in dem sie entstanden. Ich will im folgenden nach den oben angegebenen Gesichtspunkten das gesamte Material, das ich mir für das „Krokodilspiel“ gesammelt habe, veröffentlichen, und hoffe später auch zur Bearbeitung der anderen Stücke zu kommen.

2. Das Liʿb et-Timsâḥ.

Meine erste Aufzeichnung des „Krokodilspiels“ stammt aus dem Jahre 1906. Ich ließ das Stück durch den unter dem Namen al-Ḥāfiẓ al-ʿAbbâsī in Kairo wohlbekannten Schauspieler meinem damaligen Gewährsmann für volkstümliches Arabisch diktieren. Dieser ist ebenfalls Schauspieler und nennt sich Saʿid Aḥmed Abun-Naṣr [2]. Nach seinem Diktat habe ich das Stück transskribiert.

Die eingeflochtenen Gedichte waren beiden nur unvollkommen im Gedächtnis, und so besorgte mir Saʿid Aḥmed etwas später eine Abschrift dieser Schattenspielgedichte von einem Schüler des Ḥasan al-Kaššāš (Ms. E), und nach seinem Diktat transkribierte ich diese Gedichte. Von den unten veröffentlichten Gedichten waren in dieser Abschrift vorhanden No. V, XI und XII. Später kam ich in den Besitz einer modernen, sehr flüchtig geschriebenen Schattenspielhandschrift (= D), die die Gedichte zum Liʿb et-Timsāḥ und zu el-Ġarrāf enthält, zu Timsāḥ dieselben wie Ms. E. Von dem Eingangsgedicht (No. I), das Ḥasan al-Ḳaššāš seinem Stück vorgesetzt hatte, enthielten beide Handschriften nichts. Ich war hin-

1) Vgl. Der Islam I 264—299, II 142—195.

2) Seine Visitenkarte lautet: سيد احمد ابو النصر ممثل هزلي بالاجواق العربيه: er bezeichnet darin also seinen Beruf als „komischer Darsteller in den arabischen Schauspielertruppen“. — *Saʿid* ist eine Mischform für Saijid oder Sīd; sie soll vielleicht dem Ungebildeten als Naḥawī-Form gelten (Littmann).

sichtlich dieses zunächst ganz auf das angewiesen, was mir zuerst diktiert worden war.

Der Verlauf des modernen Spiels ist folgendermaßen:

Wie in jedem auf Ḥasan el-Ḳaššâš zurückgehenden Schattenspiel tritt zuerst der Muḳeddim auf, ein Mann, der das Einleitungsgedicht spricht, und die erste Szene mitspielt, dann aber verschwindet, um während des Stückes nicht wieder zu erscheinen [1]). Bei ihm findet sich ein Fellâḥ ein, der den seltsamen Namen Zibriḳâš [2]) führt. Er beginnt — wie jede im Schattenspiel auftretende Figur — mit einem Lobpreis Gottes, dann folgt eine längere mit allerhand Scherzen gewürzte Unterhaltung der beiden; Zibriḳâš will Fische fangen, der Muḳeddim führt ihn zum Nil. Z. versucht, die Angel auszuwerfen, aber er hat Pech: ein großer Fisch zieht so stark, daß Z. ins Wasser fällt und beinahe ertrinkt. Z. ist entmutigt, der Muḳeddim meint, der Fischfang muß gelernt werden. Er werde ihm einen Meister besorgen. Auf seinen Ruf erscheint el-Ḥâgg Manṣûr, der Šêḫ el-Ma'âš ist, d. h. Führer eines Bootes, das den Verkehr zwischen den beiden Nilufern in Oberegypten vermittelt. Der ist gelernter Fischermeister. Die Verhandlungen zwischen ihm und Zibriḳâš sind der Gegenstand des ersten Gedichts der Hss. D und E (unten No. V). Zibriḳâš klagt dem Šêḫ sein Leid. Der tadelt ihn, daß er ein Handwerk habe ausüben wollen, das er nicht vorher ordentlich bei einem Meister gelernt hat. Er sei unter gewissen Bedingungen wohl bereit ihn in die Lehre zu nehmen. Auf Zibriḳâš's Bitte führt er die Bedingungen an. Wir erhalten dabei einen höchst interessanten Einblick in das mittelalterliche islamische Zunftwesen [3]). Zibriḳâš erklärt sich mit allem einverstanden. In Strophe 9 des Gedichtes wird ein Lied (Bulēliḳ) angekündigt: es folgt aber nicht. Man muß nun annehmen, daß Zibriḳâš Unterricht erhält. Dann wirft er, von den guten Wünschen des Šêḫ geleitet, aufs neue die Angel aus.

Diesmal kommt ein Krokodil aus dem Nil heraus, und verschlingt den Zibriḳâš. Nur sein Kopf ragt noch aus dem Rachen des Tieres hervor [4]).

1) Vgl. die Charakteristik des Mannes bei Prüfer, a. a. O. S. XV.

2) Vgl. zum Namen die Bemerkung auf S. 314 Anm.

3) Eine erste grundlegende Abhandlung darüber hat Hermann Thorning geliefert in seinem Werke: Beiträge zum islamischen Vereinswesen auf Grund von Bast Madad et-Taufîq. [= Türkische Bibliothek, herausg. von Georg Jacob und Rudolf Tschudi, 16. Band.] Berlin 1913.

4) Vgl. die merkwürdige Parallele in Dostojewskis Humoreske „Das Krokodil" [F. M. Dostojewski, Sämtliche Werke. Herausg. ... von Moeller van den Bruck. II. Abt. XVII. Bd. München u. Leipzig, R. Piper & Co., 1902, S. 323 ff.].

Riḫim (= Abu-l-ḳiṭaṭ)[1], die lustige Figur des egyptischen Schattenspiels, tritt auf. Die Verhandlungen zwischen Zibriḳâš und Riḫim bilden den Gegenstand des 2. und 3. Gedichtes der Hss. D und E (unten No. XI und XII). Zibriḳâš klagt sein Leid und bittet um Hilfe. Riḫim meint, wenn er mit Gold oder Silber losgekauft werden könnte, so wollte er es gewiß tun. Aber mit dem Krokodil anzufangen sei gefährlich. Er solle nur auf Gott vertrauen. Bald sei er ja erlöst.

Auf Riḫims Ruf eilt die Frau des Zibriḳâš mit ihrem Sohne herbei. Sie werden bald von dem inzwischen auftretenden Šêḫ el-Maʿâš fortgejagt. Er fragt einen vorübergehenden Berberiner (Nubier), ob er es sich wohl getraue, und wieviel er event. beanspruche, um den Fellachen aus dem Rachen des Krokodils zu befreien. Dem Araber gilt der Berberiner als beschränkt. Das kommt bei den Verhandlungen zum Ausdruck. Inzwischen tritt ein Maġrebiner auf, und der Šêḫ el-Maʿâš beginnt auch mit ihm Verhandlungen. Durch ein vom Šêḫ el-Maʿâš hervorgerufenes Mißverständnis gerät der Berberiner mit dem Maġrebiner in Streit. Jeder ruft einen Landsmann herbei, und es kommt beinahe zu einer Prügelei zwischen den Gruppen, als die Maġrebiner schließlich erklären, sie wollten die Sache den Berberinern überlassen, und fortgehn. Nun machen sich die Berberiner ans Werk. Damit das Krokodil sie nicht versteht, verabreden sie eine Geheimsprache (sîm). Aber sie fangen die Sache so ungeschickt an, daß das Krokodil zuschnappt und auch noch einen Berberiner verschlingt. Nun werden die Maġrebiner zurückgerufen. Die Maġrebiner stehn in Egypten und Palästina in dem Ruf, gute Beschwörer zu sein. Diesen Ruf bewähren sie auch hier. Durch eine lange scherzhafte Beschwörungsformel und Weihrauch schläfern sie das Krokodil fest ein, und ziehn nun mit Leichtigkeit beide Männer aus seinem Rachen heraus. Zum Beweis für die Wirksamkeit der Beschwörung nehmen sie schließlich das noch immer schlafende Krokodil auf ihre Köpfe und ziehn mit ihm von der Bühne ab.

Ich habe mehrfach Gelegenheit gehabt, diese erste Niederschrift mit andern Schattenspielern aus Kairo durchzusprechen, gelegentlich konnte ich dabei kleine Verbesserungen anbringen; verschiedenartige Darstellung veranlaßte mich, gegen Schluß eine kurze Stelle in doppelter Fassung zu geben: jede bietet einige

1) Vgl. oben S. 295. Prüfer, a. a. O. S. XVIf.

Vorzüge. Im allgemeinen habe ich die Überzeugung gewonnen, daß das Stück so, wie ich es veröffentliche, ziemlich gut der Art entspricht, in der es in Kairo aufgeführt wird. Die durch Ḥasan el-Ḳaššâš geschaffene Tradition ist ziemlich fest, kleine Abweichungen wird aber jede Aufführung bringen. Das bringt die von mir oben charakterisierte Art dieser Aufführungen mit sich.

Wichtiges und von Ḥasan el-Ḳaššâš zum großen Teil nicht verwertetes Material bieten die oben beschriebenen alten 3 Schattenspielhandschriften A, B und C.

In A sind es zunächst 3 Blätter, die Gedichte zum Krokodilspiel enthalten. Den Hauptinhalt dieser Blätter bildet die Vorlage zu dem von Ḥasan el-Ḳaššâš verwerteten Gedicht des Dâ'ûd el-Manâṷî (No. V). Es ist hier vollständig bis auf die beiden letzten Verse der letzten Strophe erhalten. Außerdem aber befindet sich in den Blättern davor der Rest eines Parallelgedichtes dazu (die letzten 3½ Strophen) verfaßt von 'Alî en-Naḥle (No. III) und das von demselben verfaßte dazu gehörige Bellîḳ (No. IV). Ein viertes Blatt der Hs. enthält die Vorlage für das von Ḥasan el-Ḳaššâš dem Stücke vorgesetzte Einleitungsgedicht (No. I), in der Hs. als „Burhâna" bezeichnet und hier — nach der Überschrift — zu dem Stücke 'Alam ṷa-Ta'âdîr gehörig. Auf dem Blatte ist das Maṭla' und 6½ Strophen erhalten. Ḥasan el-Ḳaššâš hat es zu Ende gedichtet.

In B enthalten 6 Blätter Gedichte zum Krokodilspiel; davon gehören 1—5 zusammen, zwischen 5 und 6 fehlen offenbar mehrere Blätter. Da in dieser Hs. nur Gedichte des Dâ'ûd el-Manâṷî enthalten sind, so ist sie für den Fortschritt der Handlung wichtig. Den Hauptteil bildet auch hier das große von Ḥasan el-Ḳaššâš benutzte Gedicht No. V (fol. 1b—4b). Wir haben also hier die zweite Originalniederschrift dieses Gedichtes, und, was besonders wichtig ist, der Schluß ist hier vollständig erhalten. Auf dies Gedicht folgt das in dem Gedichte bereits angekündigte Bellîḳ (fol. 4b—5b) = No. VI. Von dem sich dann anschließenden „Kiṭ'a fi-t-tunîsî" [so!] ist leider nur die erste Strophe erhalten, aus der inhaltlich nichts zu entnehmen ist (= No. IX).

Den Anfang dieser Blätter bildet der Schluß eines Bellîḳ, das offenbar eine viel frühere Situation als das große Gedicht (No. V) voraussetzt und aus dem für die Handlung des Stückes wahrscheinlich wichtige Schlüsse gezogen werden können (No. II). Leider ist nur sehr wenig von dem Stücke erhalten.

fol. 6 bietet den Anfang eines Gedichtes, das bereits Zibriḳâš im Rachen des Krokodils voraussetzt (= No. X), das also eine

Parallele darstellt zu den von Ḥasan el-Ḳaššâš verwendeten Gedichten No. XI und XII.

Ms. C enthält nur ein Blatt, das hierher gehört. Da die in ihr stehenden Gedichte aber von einem andern Dichter ('Alî en-Naggâr) stammen, so sind sie eine sehr erwünschte Ergänzung zu dem sonst bekannten. Das Blatt enthält zunächst den Schluß (4³/₅ Dôr) eines Parallelgedichts zu No. V: die Verhandlung zwischen Zibriḳâš mit dem Šêḫ el-Ma'âš, mit wertvoller Anspielung auf die mittelalterlichen Zunftgebräuche (= No. VII); daran schließt sich der Anfang des dazu gehörigen Bellîḳ (4 Dôr) = No. VIII.

Ich gebe die Gedichte aus den verschiedenen Hss. in der Reihenfolge, die sie im Verlauf des Stückes einnehmen. Die „Parallel"gedichte, Ausführungen derselben Szene durch verschiedene Dichter, folgen aufeinander, nur wird natürlich das Bellîḳ nicht von dem Gedichte getrennt, zu dem es gehört.

Über die Form und die Anlage dieser Gedichte kann ich ausführlicher handeln erst bei späterer Gelegenheit, wenn mehr Material vorgelegt sein wird. Hier mögen nur einige einleitende Bemerkungen folgen.

Eine Schattenspielszene wird gewöhnlich in zwei Gedichten behandelt, von denen das erste längere rezitiert, das zweite im ersten meist angekündigt, den Inhalt des ersten kurz wiederholend gesungen wird. Diese Gedichte sind Strophengedichte[1]); es kommen, zumal in der umfangreichen Hs. A, Beispiele für alle 7 Arten dieser Gedichte[2]) vor. Am häufigsten ist das Zagal, und da alle unten veröffentlichten Gedichte (mit Ausnahme des kurzen Gedichtanfangs von No. IX) zu dieser Dichtungsart gehören, so beschränke ich mich hier auf einige Bemerkungen darüber.

Das Zagal steht dem Muwaššaḥ nahe: Nach Ibn Sanâ el-Mulk, der nach Ibn Ḫaldûns Urteil der beste Muwaššaḥ-Dichter des Ostens war[3]), ist das Muwaššaḥ in grammatisch korrekter Sprache, mit I'râb, verfaßt, nur die Ḫarge, der — oder die — letzten den Gesamtreim aufweisenden Verse jeder Strophe sind im Laḥn, in vul-

1) Die Strophe ist *bêt*, wenn das Gedicht einen Monolog darstellt, *dôr*, wenn es sich um einen Dialog handelt, bei dem jeder Spieler eine Strophe abwechselnd zu rezitieren bezw. zu singen hat.

2) Vgl. H. Gies, الفنون السبعة, Ein Beitrag zur Kenntnis sieben neuerer arabischer Versarten. Inaug.-Diss. Leipzig 1879.

3) Vgl, Martin Hartmann, Das arabische Strophengedicht. I. Das Muwaššaḥ (= Semitistische Studien, herausg. von Carl Bezold, Heft 13/14), Weimar 1897, S. 47 f.

gärer Sprache abgefaßt. Nach Ibn Ḫaldûns Ansicht ist das ganz in Laḥn abgefaßte Zagal eine volkstümliche Kopie des Muwaššaḥ [1]). Ob die Ansicht richtig ist, oder ob nicht vielleicht das Zagal das ursprüngliche, und das Muwaššaḥ eine gelehrte Nachahmung des Zagal ist, das läßt sich heute schwerlich entscheiden [2]). Aber die nahe Verwandtschaft beider Dichtungsarten in der äußeren Form bringt es mit sich, daß die Versmaße, die M. Hartmann aus den verschiedenen von ihm untersuchten Muwaššaḥ-Gedichten zusammengestellt hat, auch bei den Zagals Verwendung finden; ich werde auf diese Versmaße [3]) soweit als möglich Bezug nehmen.

Die Zagal-Dichtung ist bis heute in Egypten ziemlich verbreitet [4]). Wenn Gies behauptet [5]), daß der Versbau in ihm häufig nicht mehr streng den Regeln der Quantität folgt, so ist er im Irrtum. Im Versmaß können hier wie in der klassisch-arabischen Dichtung an gewissen Stellen Längen und Kürzen wechseln. Wo aber sonst Verstöße gegen das Versmaß vorkommen, liegt sicher eine Verderbnis im Gedicht vor. Das hat Gies bei dem von ihm abgedruckten Zagal aus dem Mustaṭraf des Ibšîhî ja selbst gemerkt, wenn auch das Gedicht noch wesentlich anders zu lesen ist als Gies es — nach der zugesetzten Vokalisation zu urteilen —, lesen will. In den unten abgedruckten Gedichten kommen — so weit bei ihnen alte Hss. vorliegen — Abweichungen von dem Versmaß überhaupt kaum vor. Sehr häufig sind solche Verstöße in den Dichtungen des Ḥasan el-Ḳaššâš. Ob er selber keine rechte Empfindung für diese Metrik hatte, oder ob es sich nur um schlechte Überlieferung handelt, ist schwer zu entscheiden. Man könnte mit Sicherheit erst darüber urteilen, wenn man von Ḥasan el-Ḳaššâš selber niedergeschriebene Gedichte hätte. Den heutigen Schattenspielern geht das Verständnis für das Versmaß dieser Gedichte meist ab. Sie sind gewöhnlich schon zufrieden, wenn die Reime einigermaßen stimmen.

In den Versen muß des Metrums wegen gelegentlich anders gelesen werden als wie wir es sonst gewöhnt sind, z. B. wechseln je nach dem Metrum die Formen al-'ilâh = – ◡ – und allâh = – – [6]); das Hamza ist oft zu lesen, wo wir ein Verbindungsalif er-

1) Vgl. Gies a. a. O. S. 31. Hartmann S. 3 f.

2) Vgl. Hartmann S. 3. 3) Hartmann a. a. O. S. 202 ff.

4) Vgl. Friedr. Kern: Neuere ägyptische Humoristen und Satiriker. VI. Das Zagal, in Mitteil. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin II 47 f.

5) a. a. O. S. 31.

6) Dasselbe im altarabischen Verse; vgl. Ǧawâlîqî, Mu'arrab. S. ٢٩, Z. 8. Nöldeke, Zur Gramm. des klass. Arab. S. 93 [Littmann].

warten, und es ist bisweilen geschwunden, wo wir es lesen würden. Sehr sorgfältig sind die zu lesenden Hamzas in Hs. A eingetragen; man sieht, daß da Hamza öfters beim Artikel, beim Imperativ des I. und bei Formen des VIII. Stammes steht. Ich habe diese Hamzas nach dem Vorgang der Hs. sorgfältig bei der Transskription angegeben. Zu beachten ist ferner, daß in einer auf Doppelkonsonanz ausgehenden Form stets ein Murmelvokal zu lesen ist, es sei denn, daß das folgende Wort mit einem Alif — das seinen Konsonantenwert dann verliert — anfängt. Folgt ein solches mit Alif beginnendes Wort auf ein mit einem Konsonanten schließendes, so wird dieser Konsonant herübergezogen und es entsteht so beim ersten Wort eine offene Silbe. So ist z. B. zu lesen

بغيّت الصّيد (No. V 1) bi-ġîii-teṣ-ṣêd (⏑ — ⏑ — —).

Das erste Zagal einer Schattenspielszene, das rezitiert wird, besteht in den unten veröffentlichten Gedichten stets aus dem Maṭla' zu 2, und Strophen zu 5 Doppelversen. Ziemlich regelmäßig enthält die vorletzte Strophe das Medîḥ, den Lobpreis des Propheten, und die letzte Strophe, die den Namen Istišhâd führt, den Namen des Dichters.

Gewöhnlich wird in der drittletzten Strophe auf das folgende **Lied** hingewiesen, das Bellîḳ, oder als Diminutiv Bulêlîḳ genannt wird. Bellîḳ gilt als Unterart des Zagal [1]). Die Strophen desselben sind oft sehr viel komplizierter gebaut, sie enthalten bisweilen **zwei** Gruppen von Sonderreimen außer dem Hauptreim, das Versmaß ist abwechselungsreicher, wird aber auch hier konsequent durchgeführt. Medîḥ und Istišhâd sind hier meist in derselben Strophe vereinigt. Das Bellîḳ wird gesungen, der arabische Ausdruck dafür ist našad. Man rühmt es, wenn der vortragende Meister noch jung ist (ġulâm), weil dann offenbar seine Stimme besser ist. Das Lied muß in einer bestimmten Tonfolge (naġma) vorgetragen werden. Die drei unten unter No. IV, VI und VIII veröffentlichten Bellîḳs, bei denen die Tonart angegeben ist, sind in as-Sîkâh vorzutragen. Sîkâh ist ein Ton der arabischen Tonleiter, der bei uns nicht vorkommt. Er ist tiefer als e und höher als d. Michael Mušâḳa führt in seiner Abhandlung über arabische Musik [2]) im 6. Abschnitt des 2. Kapitels 12 verschiedene Tonfolgen auf, die auf as-Sîkâh sich basieren. Der Laḥn as-Sîkâh, der hier

1) Vgl. Gies a. a. O. S. 33.

2) Un traité de Musique arabe moderne. Préface, traduction française, texte et notes par P. L. Ronzevalle, in den Mélanges de la Faculté Orientale VI, Beyrouth 1913, S. 1—120.

vielleicht gemeint ist, hat die folgende Tonfolge: Sīkāh (e—) Rast (c) Sīkāh (e—) Naųā betont, (g) Māhūr (c) Aug (b+) Ḥusainī (a) Naųā (g) Gahārkāh (f) Sīkāh (e—) [1]. Der Oboenbläser (Zâmir) stimmt diese Tonfolge an (jeguss as-Sīkāh). Dazu kommt der Rhythmus (Ḍarb oder Dakk), der mit dem Ṭâr, dem großen Tambourin, oder einem andern Trommelinstrument geschlagen wird. Bekanntlich entstehen verschiedene Töne, je nachdem man auf den Rand oder auf die Mitte des Fells dieses Instrumentes schlägt. Den Schlag auf den Rand bezeichnet man mit التك (et-takk), den auf das Fell mit التم (et-tamm) [2]. Der maṣmûdische Rhythmus (Ḍarb maṣmûdī), der für die unten unter No. IV und VIII abgedruckten Bellīḳs vorgeschrieben ist, wird in dem von Kâmil Ef. al-Ḫula'ī verfaßten Werke: al-Musiḳī aš-šarḳī, Kairo 1322, auf S. 70 folgendermaßen angegeben:



+	تم	تم	+	تك	+	تم	تك

Die einzelnen Felder bezeichnen hier gleiche Zeitmaße. Durch die Kreuze sind Pausen angedeutet.

Den alexandrinischen Rhythmus (ḍarb iskendarānī), der für das als No. VI veröffentlichte Bellīḳ vorgeschrieben ist, kann ich nach der mir zur Zeit zur Verfügung stehenden Literatur nicht angeben.

Ich gebe die Gedichte, soweit sie in den Hss. erhalten sind, in genauem, sorgfältigem Abdruck, und berücksichtige hierbei insbesondere die Vokal- und andere Lesezeichen, die in Hs. A angegeben sind. Ich habe bereits früher darauf hingewiesen, daß diese Zeichen für die arabische Vulgärsprache in Egypten von großer Wichtigkeit sind [3]. Außerdem aber habe ich es für zweckmäßig gehalten, diese Gedichte auch in Transskription zu geben. Ich bin mir des Mißlichen, das die Transskription einer 200 Jahre alten vulgären Hs. bietet, wohl bewußt. Natürlich kann die Art, wie ein moderner Schattenspieler aus Egypten diese alten Texte liest, nicht ohne weiteres maßgebend sein für ihre ursprüngliche Aussprache. Dazu kommt, daß die Transskription genau mit der

1) a. a. O. S. 99 f. Ich setze die europäischen Tonzeichen dazu. — bedeutet, daß der arabische Ton etwas tiefer, +, daß er höher ist.

2) Bezw. wenn man kein solches Instrument hat, würde تك mit der Faust, تم mit der flachen Hand zu schlagen sein.

3) Neuarabische Volksdichtung aus Egypten, I. die Anmerkungen auf S. 37 ff.

arabischen Vorlage übereinstimmen mußte. Nun konnten moderne Schattenspieler die Gedichte aus den Hss. D und E mir — wenn auch mit Abweichungen und ohne besonderes Verständnis für die Verse — vorsagen. Was die Hss. A, B und C darüber hinaus boten, konnten sie mir höchstens vorlesen, oder sie konnten Einzelheiten der Aussprache verbessern, wenn ich ihnen die Gedichte vorlas. Den unten gebotenen Transskriptionstexten liegt solche gemeinsame Arbeit mit egyptischen Schattenspielern zugrunde [1]); daraufhin habe ich mich dann bemüht, die ersten Aufzeichnungen dem Befunde der alten Hss. überall möglichst genau anzupassen. Ich bitte also die Transskriptionen der Gedichte, zu denen alte arabische Originalhandschriften vorliegen, als einen von mir unternommenen Versuch anzusehen, diese Gedichte etwa so wiederzugeben, wie sie seinerzeit gesprochen sein mögen. Im letzten Grunde maßgebend ist für diese Texte immer das arabische Original.

Natürlich steht es anders mit der volkstümlichen Prosa und den Gedichten, zu denen alte arabische Vorlagen nicht vorhanden sind [2]). Hier gebe ich die Texte so wie sie mir von den Schattenspielern diktiert wurden.

A. Die Gedichte.

I.

Das folgende Zagal ist von Ḥasan el-Ḳaššâš an den Anfang des Krokodilspiels gestellt worden. Seine Vorlage war ein Blatt aus Hs. A, das Maṭla' und 6⅕ Buiût enthält, und die Überschrift trägt: Burhâna 'aiḍan min al-Ḥâziḳ ḳuddâm as-Sakrân „eine weitere Burhâna von al-Ḥâziḳ vor dem Ta'âdîr“. Mit *es-Sakrân* [3]) wird nämlich in der Geheimsprache (sîm) der Schattenspieler *Ta'âdîr* bezeichnet, wie *es-Sakrâ* [3]) die *'Alam* bezeichnet. al-Ḥâziḳ ist in dem Schattenspiel des 17. Jahrhunderts etwa das, was bei Ḥasan el-Ḳaššâš der Muḳeddim ist. Nur daß der Ḥâziḳ viel mehr in innerem Zusammenhang steht zu dem ganzen Schattenspiel als der Muḳeddim bei Ḥasan el-Ḳaššâš.

Diese Burhâna ist also eigentlich für die Einführung des Stückes 'Alam ṷa-Ta'âdîr bestimmt gewesen, paßt aber bei ihrem allgemeinen Inhalt schließlich zu jedem Schattenspiel. Das أيضا deutet

1) Bei den unten veröffentlichten Gedichten No. I und V wird die gegebene Transskription besonders zuverlässig sein, da die Schattenspieler diese Texte ja auswendig kannten.

2) Also der Schluß von No. I, ferner XI und XII.

3) D. i. der bezw. die Liebestrunkene.

darauf hin, daß eine andere Burhâna vorangegangen ist, und in der Tat gehen in Hs. A diesem Gedicht zwei andere unmittelbar voran, deren erstes die Überschrift trägt: „Eine Burhâna von al-Ḥâziḳ; danach das Bellîḳ des Sakrân“[1]. Die eigentliche Burhâna weist 10 Strophen auf und ist verfaßt von ʿAlī en-Naḫle, daran schließt sich das „Bellîḳ min es-Sakrân“[2] an, 3 Strophen. Man wird vermuten können, daß auch der hierher gehörigen Burhâna ein Bellîḳ folgte. Das ist zusammen mit dem Schluß der Burhâna verloren gegangen, und Ḥasan el-Ḳaššâš hat die Burhâna zu Ende dichten müssen. Ḥasan hat das alte Gedicht dem Seʿûd zugewiesen (vgl. 10. Bêt). Woher er diese Kenntnis hat, ist nicht zu sagen: der Name des Dichters steht erst in der letzten Strophe, und die letzten Strophen sind im Original nicht erhalten. Er wird es wohl geraten haben, und da die vorangehende Burhâna von ʿAlī en-Naḫle verfaßt war, konnten — nach der ganzen Anlage der Hs. — nur Seʿûd oder Dâʾûd el-Manâḳī als Verfasser in Betracht kommen.

Das Versmaß des Gedichtes ist *mustafʿilun mustafʿilun* (Hartmann VM. 64). In den von Ḥasan zugedichteten Teilen ist es aber nur noch selten zu erkennen. Ich gebe in der Transskription den Text der Hs. A, setze aber an den Rand die hauptsächlichsten Varianten, die ich den Deklamationen heutiger Schattenspieler entnehme.

Zur Transskription bemerke ich, daß ich ذ durch z bezw. d, ة durch e bezw. t wiedergebe.

---

1) برهانه من الحاذق بعد بليق السكران Die Überschrift faßt also die beiden folgenden Gedichte zusammen. Daß بعد hier so übersetzt werden muß, zeigt das folgende Bellîḳ.

2) Diese Überschrift wird hier nochmals wiederholt.

I. (Ms. A).

برهانه ايضا من لحارق قدام السكران

تأمّلوا ياهل النّظر ما قلت فى هٰذا لخيال
من المعانى الرّايقه مَعْ حُسْن ترتيب المقال

1 بيت

خيالنا هٰذا المليح على الخلايق ينطلى
ومن يجى بعدى يروم يصنع مثاله يبتلى
بالكد والقهر الشّديد وبالغصص قلبوا مُلى
ويرتجع خايب دليل فى خزى زايد مع نكال
والحاضرين يتمسخروا عليه نساهم والرّجال

2 بيت

فى لخيال بحروا غويص ما يدركوا من كان بليد
وصاحب الفهم السّقيم طول الأبد ما يستفيد
ومن يكن طبعوا الخروج ترى الدّخول عنّوا بعيد
وفى الرّكوب ديما يقع وينطرش وقت المجال
وفى اُخُودَاتُهْ يروح برّه ولا يبلغ نوال

3 بيت

وما صلح هٰذا الخيال الّا لجيد محترم
يعطى المعاطى كلّماَ خصّوا الهه بالنّعم
وفى الكرم سيطوا اشتهر بين الأعارب والعجم
ولوا مكارم قد سمت عمّت على من جا وسال
وبحر جُوْدُهْ قَدْ حَكا نيل مصر لمّا فاض وسال

4 بيت

وَلَا أَكْتَمَلْ هَذَا الخيال — إِلَّا بريّس مفتخر
يدْرِى المعانى كُلّها — وفى دخوله ينشكر
وفى الرِّياسه يمدحوه — جمع الخلايق والبَشَرْ
وكلّما خايل سما — قدره على ضواء الهلال
وفى الفنون باعوا طويل — وصنعتوا فوق العوال

5 بيت

لكن رأيت فى دالزّمان — رَيِّسه انتشت من غير أصول
أطراف خوارج مالهم — عَلَى مَعَانِيهَا وُصُولْ
وبالبَلَاطَهْ يدْعُوا — حُسْنُ الأشاير والدخول
وليس دعواهم صحيحه — وحق من ارسى الجبال
وقولهم ما ينطلى — إِلَّا عَلَى أهل الهبال

6 بيت

أنغامهم واسْوَاطهم — ترجف قلوب السّامعين
وفى السّتاره لم يزل — لهم أشاير ظاهرين
ولا رأيت نباله أحد — يقول لهم ألله يعين
لأنّهم برز غواه — يدّخلوا قبل السّوال
على الزّبون من غير فلوس — بالغين سياق حتّى يقال

7 بيت

لولى الزّمان خاب وانعكس — ما كان جرا هذا الأمور
قولوا لهم

I.

maṭlaʿ:	taʾammelū[1] ja-hl-en-naẓar	mā ḳultə fī hâza-l-ḫijâl
	min el-maʿâni-r-râjiḳah	maʿ[2] ḥusnə tartīb el-maḳâl
1. bēt:	ḫijâlənā hâza-l-məlîḥ	ʿala-l-ḫalâjiḳ janṭalī
	ṷamin jagī baʿdī jarûm	jaṣnaʿ misâloh[3] jibtalī
	bi-l-kamdə ṷa-l-ḳahr eš-šədīd	ṷabi-l-ġiṣaṣ ḳalbō mulī[4]
	ṷəjirtigaʿ ḫâjib dalīl[5]	fī ḫizjə zâjid maʿ nakâl
	ṷa-l-ḥadirîn jitmasḫarū	ʿalêh nisâhum ṷa-r-rigâl
2. bēt:	fenn el-ḫijâl baḥrō ġaṷîṣ	mā jidrikō min kân balîd
	ṷaṣâḥib el-fahm es-saḳîm	ṭûl el-ʾabad mā jistafīd[6]
	ṷamin jekun ṭabʿo-l-ḫurûg	tera-d-duḫûl ʿannō baʿīd

1 itʿammelū. 2 min. 3 misâlī. 4 bulī. 5 für dalīl. 6 Diesen Vers hatten meine Gewährsmänner vergessen.

Maṭlaʿ: Beachtet, ihr geehrten Herrschaften, was ich vorbringe in diesem Spiel
an treffenden Begebenheiten[1] mit[2] schöner Ordnung der Sprache!

1. Bēt: Dies unser schönes Spiel ist beliebt bei den Menschen,
und wer nach mir kommt und beabsichtigt etwas dem[3] ähnliches zu machen, der werde geschlagen
mit Trübsal und schwerem Kummer, und durch Erstickungsanfälle werde er beunruhigt[4],
sodaß er sich zurückziehn muß, enttäuscht, verachtet, in übergroßer Beschämung, schwer gestraft,
während die anwesenden Damen und Herren sich über ihn lustig machen.

2. Bēt: Die Kunst des Schattenspiels — ihr Meer ist tief, nicht erreicht sie einer, der einfältig ist,
und wer ein mangelhaftes Verständnis hat, der wird ewiglich keinen Nutzen daraus ziehn.
Und wenn es in jemandes Natur liegt, abtreten[5] zu müssen, so siehst du ihn vor dem Auftreten[5] gern bewahrt.

1 mit *maʿâni* sind wohl die Stoffe der Stücke gemeint. 2 Var.: an 3 Var.: mir. 4 eigtl.: sein Herz angefüllt. Var.: werde sein Herz geschlagen. 5 ḫurûg und duḫûl wohl vom Ab- und Auftreten auf der Schattenbühne.

ṷafi-r-rukûb dimā jaḳa' ṷajanṭariš ṷaḳt el-magâl
ṷafî aḫūdâtoh[1] jərûḥ[2] barrah ṷalâ jublug naṷâl

---

3. bêt: ṷamâ[3] ṣalaḥ[3] hâza-l-ḫijâl illā ligaiịid[4] muḥtaram
ja'ṭi-l-ma'âṭı kullamā ḫaṣṣō 'ilâhoh bi-n-ni'am
ṷafi-l-karam sîṭo-štahar bên el-'a'ârib ṷa-l-'agam
ṷalō makârim ḳad samat 'ammat 'alā min gâ[5] ṷasâl
ṷabaḥrə gūdoh ḳad ḥakā[6] nîl maṣrə lammā fâḍ ṷasâl

---

4. bêt: ṷala-ktamal[7] hâza-l-ḫijâl 'illā biraiịis muftaḫar[8]
ịidri-l-ma'ânī kullahā ṷafî duḫûloh ịinšakar[9]

1 ṷafôk ḫôdoh. 2 Ms. jurûḥ. 3 ṷala-ktimil. 4 bigajid. 5 gah. 6 ḥuki. 7 ṣihir. 8 — ḫir. 9 ịinšikir.

Und beim Reiten fällt er immer herab, und wird angespieen zur Zeit des Paradierens[1],
und in seinen Anmaßungen[2](?) muß er hinausgehn, und nicht erlangt er eine Gunst.

---

3. Bêt: Und zusagen kann dieses Spiel nur einem vortrefflichen, hochgeehrten[3],
der die reichlichen Gaben spendet, wenn immer sein Gott ihn im besondern mit Wohltaten bedachte,
und dessen Ruf in der Freigibigkeit weithin berühmt ist unter Arabern und Nichtarabern,
und bei dem Wohltaten hochgeachtet sind, die überschwemmen den, der kommt und bittet,
und bei dem der Strom seiner Güte gleichkommt dem Nil Egyptens, wenn er steigt und überströmt.

---

4. Bêt: Und nur durch einen berühmten Meister kann dies Spiel ausgeführt werden[4],
der mit allen Begebenheiten[5] wohl Bescheid weiß, und dem bei seinem Auftreten gedankt wird.

1 Der Schattenspieler wird mit einem Paradereiter verglichen. 2 Littmann denkt an „Habseligkeiten, Siebensachen" (Er möge mit seinen eignen Besitztümern abziehen, ohne ein Geschenk zu erhalten). Weder er noch ich kann das Wort sonst belegen. Die Variante zeigt, daß das Wort heute nicht mehr verstanden wurde. 3 Var. etwa: Zu Ende geführt kann d. Sp. nur werden mit Hilfe eines . . . . . 4 kam dies Spiel zum Vorschein. 5 gemeint sind, wie oben S. 308, die Stoffe der Stücke, die der Schattenspieler sicher beherrschen muß. Diese Bedeutung ist besonders klar unten in Vers 2 des Bêt 5.

ựafī-r-rijâsah jimdaḥûh	gam' el-ḫalâjiḳ ựa-l-bašar
ựakullamā ḫâjil samā	ḳadroh 'alā ḍau 'al-hilâl
ựafi-l-funûn bā'ō ṭaựil	ựaṣan'etō fōḳ el-'aựâl

---

5. bêt: lâkin ra'ét fī da-z-zamân	rujasa-ntašat min gér 'uṣûl
'aṭrāf ḫaựârig[1] mā luhum	'alā ma'ānīhā ựuṣûl
ựabi-l-balâṭah[2] jiddu'ū	ḥusn il-'ašâjir[3] ựa-d-duḫûl
ựalaisa da'ựāhum ṣaḥîḥ	ựaḥakkə min 'irsa-l-gibâl
ựakauləhum mā jinṭelī	'illā 'alā ahl el-hibâl

---

6. bêt: [4] 'angâmuhum ựasựâṭuhum — tergif ḳulûb es-sāmə'în

1 arâzil baựârid. 2 samâga. 3 da in der Hs. kein Hamza steht, wird es auch nicht gesprochen sein. 4 vorher hinzugefügt: bi'ainī ra'ēt; das stört das Versmaß.

---

und den um der Meisterschaft willen alle Geschöpfe und Menschen preisen.
Und wenn immer er eine Vorstellung gibt, so übertrifft sein Ruhm den Glanz des zunehmenden Mondes,
und in den Künsten ist er stark[1], und seine Arbeit geht über die höchsten Erwartungen[2].

---

5. Bêt: Aber ich habe in dieser Zeit Meister gesehn, die zu Unrecht groß wurden,
Neulinge, nicht zur Zunft[3] gehörige, die zu den Stoffen ihrer Stücke keine Beziehung haben,
und in Unverschämtheit[4] beanspruchen sie für sich die Schönheit der allegorischen Redewendungen[5] und des Auftretens.
Aber ihr Anspruch ist nicht berechtigt, bei dem, der die Berge verankerte!
Und ihre Deklamation ist beliebt nur bei einfältigen[6] Leuten.

---

6. Bêt: Ihre Melodien und ihre Stimmen machen schaudern die Herzen der Hörer,

1 *taựil el-bâ'* = puissant nach Muḥîṭ bei Dozy. 2 *'aựâl* halte ich für einen Plural zu *'âl* (vulgär f. *'âlin*). 3 Var.: Schurken (f. ارازل), Dummköpfe. 4 Var.: Roheit. 5 oder „Schönheit der Stücke" (mit denen die Figuren bewegt werden) d. h. der Führung derselben, vgl. 6. Bêt, Z. 2. 6 hibâl f. hibâla.

ụafi-s-sitâra lam juzal[1] luhum 'aṡâjir ẓâhirîn
ụalâ ra'ēt lēlah 'aḥad jaḳûl luhum 'allâh ja'în
li'innahum burraz ġiụâh jiddaḥḥalū ḳabl es-su'âl
'ala-z-zəbûn min ġēr fulûs balfēn siįâḳ ḥatta juḳâl

---

7. bêt: lōla[2]-z-zamân ḫab ụin'akas mâ kân garâ hâza-l-'umûr
kūlû lahum . . . . .[3]
mâ ga[4]-l-arâzil jidda'û 'aḫz er-rijâsah bi-l-fagûr
li'innahum [kebšet gagar][5] lam ja'rifū ġēr er-rezâlah ụaš-šerûr
allâh ta'âlâ jantaḳim minhum ụajazdadhum ụabâl

1 So im Ms. vokalisiert als Passiv; in Kairo diktierte man jazal. 2 Auffallend ist die Schreibung لولى. 3 So weit das Blatt der Hs. A. Ḥasan el-Ḳaššâš hat das Folgende weiter gedichtet; mit diesen ersten Worten der neuen Zeile hat er offenbar nichts anfangen können; vgl. im übrigen die Vorbemerkung. 4 geschr. جه, man sollte also eigentlich gah-il-'arâzil lesen. Das geht wegen des Versmaßes nicht. 5 Durch Ausscheiden einzelner Worte läßt sich gelegentlich das Versmaß retten; wo das nicht möglich ist, setze ich dem Verse ein † vor.

---

und auf dem Vorhang sind bei ihnen immer Stöcke sichtbar[1]
und nicht sah ich Abends einen, der zu ihnen sagte: Gott möge helfen!
Denn sie sind offenbare Schwindler[2], drängen sich ein unaufgefordert,
bei dem Kunden ohne Geld[3] mit zweitausend Fürsprachen[4], bis man sagt:

---

7. Bêt: Wenn nicht die Zeit schlecht und verkehrt wäre, so wären diese Dinge nicht vorgekommen! Saget ihnen . . . .
Nicht wären die Schurken gekommen, und hätten durch Schamlosigkeit für sich die Erlangung der Meisterschaft beansprucht.
Denn sie sind eine Handvoll Zigeuner[5], kennen nichts als die Schurkerei und die Gemeinheit.
Gott der erhabene möge ihnen vergelten und sie verschärfte Strafen treffen lassen!

1 Es gehört zur Kunst des Schattenspiels, daß die Stöcke, mit denen die Figuren von hinten her bewegt werden, nicht als Schatten auf dem Vorhang sichtbar werden. 2 burraz = Pl. zu bâriz „offen vortretend". giụâh (d. i. غُوَاة) = Pl. zu غاو. 3 Sie versuchen sich einzudrängen bei kleinen Leuten, die nichts zahlen können. 4 سياق intercession, vgl. Dozy, der verschiedene Belege aus 1001 Nacht bringt. 5 Über die Ġagar vgl. Kremer, Ägypten I S. 139 ff. Es ist so ziemlich das schlimmste Schimpfwort, das man einem Egypter, der nicht zu den Ġagar gehört, sagen kann.

† lagl el-ḫalājiḳ jitmasḫarū 'alêhum nisâhum ṷar-rigâl

---

8. bêt: jā ḫalḳə ḳūlū lil-balid el-mudda'ī fenn el-'adab
ḫarrir ṷa-itḳin ṣan'etak min ḫabrə 'âḳil muntasab
jibḳu-l-ḫalājiḳ jimdaḫûk lammin[1] jarūk nult el-'adab
in ṭaḫtənī[2] isma' ṷaṭi' tiḫṭa[3]-r-ruḍā min zu-l-galâl
[ṷa'in] ḫalaftani-tmakatt[4] ṣaḫiḫ ṭûl el-'abad bên er-rigâl

---

9. bêt: † min ba'də dā 'amdaḫ gamāl el-muṣṭafa-l-hâšimi-l-'ummi-š-šafī' al-bašir
† nebi mufaḍḍal ḫâtim al-'anbijā min anṭaḳ allāh lo-l-gazāl ṷal-ba'ir
† nebī 'alêh eš-šems ḳad sallamat ṷaẓallat 'alā râso-l-gamâm fi-l-hagîr

1 = lamma in. 2 Für ṭi'tənī. 3 Für tu'ṭā, Passiv IV! 4 So ist die Form wohl zu lesen, als Refl. der I. Form, zu der man vergleiche Spitta S. 195, Willmore S. 141. Ich hatte mir notiert tamaḳḳat, das war wohl ein Hörfehler.

Denn die Menschen, Frauen wie Männer, machen sich lustig über sie[1].

---

8. Bêt: O ihr Menschen, saget zu dem Blöden, der für sich die Kunst der feinen Bildung beansprucht,
laß richtig machen und in Ordnung bringen deine Arbeit durch einen klugen Sachverständigen von vornehmer Herkunft!
Dann werden die Menschen dich preisen, wenn sie dich sehn, wie du die feine Bildung erlangt hast.
Wenn du mir gehorchst — höre und gehorche — so wirst du beschenkt werden mit Wohlgefallen von dem Herrn der Majestät.
Wenn du mir aber widerstrebst, so bist du bestimmt blamiert dein Leben lang unter den Männern.

---

9. Bêt: Danach preise ich die Schönheit des Ausgezeichneten, vom Stamme Hâšim, des Ungelehrten, des Fürsprechers, des Freudebringers,
des edlen Profeten, des Siegels der Profeten, zu dem Gott reden ließ die Gazelle und das Kamel,
des Profeten, den die Sonne grüßte und dessen Haupt die Wolke beschattete in der Mittagshitze,

1 Eine Wiederholung des letzten Verses der Strophe 1, hier aber nicht im Versmaß.

† nebi muuaṣṣī 'ala-l-iatîm ua'ala-l-ġarîb
ua'ala-l-'auāgiz jôm el-ķiiāma iusâl
† iallâh azûr ķabro uašâhid ḍiiâh uaķûl liķalbī ifraḥ balaġt el-marâm

---

10. bêt: † uakân se'ûdī sêf naẓmō li'unķ el-a'âdī mâḥiķ
† uaḍiddo-l-balîd ṣâr maḥnī ualam iakun lifennō lâḥiķ
† ualam ia'rif fi-l-ḫiiâl ġêr rasmō uafennō li'aẓmō sâḥiķ
† ḫalli-l-balîd dâiir məsauuaḥ fī uasi' et-talâl
† īiâk 'asa-llâh 'an fagûrō iirga' laglə mā ia'rif maķāmât er-rigâl.

---

11. bêt: † uakân faķad hâza-l-ḫiiâl min maṣrinā lamm-intašâ 'abdukum bên er-rigâl
† Ḥasan Ķaššâš ualâkin ḫādim ahl-el-'adab 'alā ṭûl ez-zamân

---

des Profeten, der bestellt ist über die Waise und den Fremdling und über die Krüppel; am Tage der Auferstehung wird er befragt [1].
O Gott, ich will sein Grab besuchen und Zeuge seines Lichtes sein, und will sprechen zu meinem Herzen: Freue dich, du hast das Gewünschte erreicht.

---

10. Bêt: Und dem Se'ûd angehörig war das Schwert seiner Dichtung, das für den Hals der Feinde vernichtend ist,
und sein blöder Widersacher ward gebeugt, und nicht reichte er an seine Kunst heran,
und nur sein eignes Muster [2] kannte er im Schattenspiel, aber seine Kunst ist für seine Knochen [3] zermalmend.
Laß den Blöden umherirren in der Weite der Wüste [4].
Vielleicht wird er — hoffentlich — von seiner Bosheit umkehren, auf daß er erkenne den Rang der Männer.

---

11. Bêt: Und dieses Schattenspiel war aus unserm Kairo geschwunden, bis daß sein Glück machte unter den Männern euer Knecht
Ḥasan Ķaššâš, aber er war ein Diener der Feingebildeten, immerdar.

1 Nämlich wie man die behandelt hat. Bei 'auāgiz denkt man insbesondere an Blinde. 2 Er kümmerte sich nicht um andere. 3 'aẓmo soll wohl eine feine Aussprache für 'aḍmō darstellen. Der Sinn ist: die Kunst des Widersachers wird ihm selber verhängnisvoll. 4 Mit talâl sind hier wohl die Berge der Wüste gemeint. Es könnte = gebel „Wüste" sein.

† kân 'abdukum Ḥasan Ḳaššâš lamma 'âšiḳ fenn el-ḫijâl
† jisrâ uagâbō jâ insân baḳâ jiftaḥ el-'aurâḳ uaḥaḳḳ es-salâm
† aṣl el-manâuî fi-l-funûn ḥatta-štahar ismî uaṣâr lô maḳâm.

Als euer Knecht Ḥasan Ḳaššaš die Kunst des Schattenspiels liebte, da pflegte er
umherzureisen, und er brachte es herbei, ihr Leute, er öffnete die Blätter, bei der Wahrheit Gottes,
die Originalhandschrift des Manâuî[1] über die Künste, bis daß mein eigner Name berühmt wurde und Ansehn erlangte.

1 Vgl. oben S. 290.

No. II.

Rest eines Bellîḳ,

erhalten in Ms. B, fol. 1. Leider sind die 3 letzten Zeilen von fol. 1a vollkommen unleserlich geworden in der Hs., so daß auch noch in diesem Fragment eine Lücke entsteht. Das dem gesungenen Bellîḳ vorausgehende zu rezitierende Strophengedicht ist ganz verloren gegangen.

Die Situation ist nicht ganz klar. Aber es scheint, daß die hier vorauszusetzende Szene eine Verhandlung zwischen Zibriḳâš[1]) und dem Šêḫ el-Ma'âš enthielt, die im Gegensatz zu der späteren Szene, von der die Gedichte III—VIII im ganzen 3 Rezensionen darstellen, zu keinem erfreulichen Resultat führte. Zibriḳâš pocht dem Šêḫ el-Ma'âš gegenüber darauf, daß er von klein auf an das Fischen gewöhnt sei, und lehnt die Belehrung ab.

Man muß wohl annehmen, daß Zibriḳâš erst infolge eines größeren Mißerfolges, der in der spätern Szene erwähnt wird, dazu veranlaßt wird, sich nun doch an den Šêḫ el-Ma'âš zu wenden, und daß er dann mit allen Forderungen desselben einverstanden ist.

---

1) Zum Namen Zibriḳâš schreibt mir Littmann: er ist wohl dem echt-arabischen Namen زِبْرِقَان nachgebildet (Ibn Doreid 155 17, Anm. e, 156 1 ff., 206 10, auch Ḥamâsa 666 Z. 4 v. u.). Der Name ist aber hier verdreht und zwar so daß man زِبْر = زبر „Penis" erkennt und قش. Letzteres bedeutet dann wohl Kürbis oder Gurke, also wäre زبرقش = „Gurkenpenis", oder „Mann mit dem dicken زبر". Andererseits kann auch an قش = Fischart im Nile (vgl. Dozy s. v.) gedacht sein. Das paßte dann gut zu der Fischerrolle des Z.

Das Dôr hat 8 Verse, von denen die letzten zwei den Gemeinreim, von den übrigen je 3 einen Sonderreim bieten. Das Versmaß der Verse mit dem Gesamtreim und der ersten Gruppe mit Sonderreim ist *mustaf'ilun maf'ûlâtun* (Hartmann VM. 65), in der zweiten Gruppe mit Sonderreim ist er: *mustaf'ilun fa'ûlun* (VM. 48).

II. (Ms. B fol. 1.)

fol. 1a كم من بليد مثلك فشار   عود على حد المشوار

دور

يا عم انا الاخر صياد   عمرى بذا الصنعه معتاد

زودتنى منك انكاد

واصطدت فى الموارد   شالى وصرت شارد   هارب بصدغ بارد

ما تعلم انوا يا غدار   شالى مربيه فى الابحار

مالك بتوذينى مالك   تلقى من الله المهالك

. . . . . .

fol. 1b كم للمناواتى داوود   من فكرته جوهر معدود

يمدح لمن غاص فى الجلمود

والرمل ليس علم   والصب لوا اتكلم   يفصح لسان وسلم

يا صفوة المولى القهار   اشفع لداوود العطار

II. Ms. B fol. 1. [Fragment.]

kam min balîd mislak faššâr   'âuid 'ala ḥadd el-mišuâr

dôr

jâ 'amm anâ lâḫar[1] ṣaiiâd   'omrî bida-ṣ-ṣan'ah mi'tâd
zauuadtənî minnak ankâd

[1] So ist wohl zu lesen. Vgl. Spitta S. 23.

Wie mancher Blöder, gleich dir ein Prahlhans, hat sein Unternehmen wieder einschränken müssen[1].

Dôr [Zibriḳâš]

Mein Oheim, ich bin auch ein Fischer, mein Lebtag an dieses Handwerk gewöhnt. Du hast mir von dir aus nur größere Schereien verursacht.

[1] Wörtlich etwa: kehrte zurück zur Beschränkung des Laufes.

ụaṣṭadtə fi-l-maụārid šāli ụaṣirtə šārid hārib biṣudġə bārid
mā ti'lam innō ịā ġaddār šālī mərabbīh fi-l-abḥār

dôr

mâlak bitūzînī mâlak tilḳā min allāh af'ālak [1]

. . . .

dôr

kam lil-manāụātī dā'ūd min fikrətoh gôhar ma'dûd
ịimdaḥ liman ġāṣ fi-l-galmûd
ụa-r-ramlə laisa 'allim ụa-ḍ-ḍabbə lō təkellim ịifṣaḥ lisān ụasellim
ịā safụat el-maula-l-ḳahhār išfa' lidā'ūd al-'aṭṭār.

[1] Der Schluß dieses Dôr, 3 Zeilen, ist in der Hs. unleserlich geworden.

Ich fischte an den Wasserplätzen meinen Schal-fisch [1] und ward furchtsam, fliehend mit kalter Schläfe. [2]
Weißt du nicht, daß er — o Verräter — mein Schal-fisch ist, den ich groß gezogen habe in den Meeren?

Dôr. [Šēḫ el-Ma'āš.]

Weshalb beleidigst du mich? weshalb? Du wirst von Gott deine Taten empfangen. . . . .

. . . .

Wie manche Edelsteine aus seinem Geiste sind von dem aus el-Manāụāt stammenden Dā'ūd aufgezählt!
Er preist den, der einsank in den Felsen,
aber der Sand hinterließ keine Spur [3]. Und die Eidechse redete zu ihm, sprach in klaren Worten und grüßte [ihn].
O du Auserwählter des Herrn, des Allmächtigen, lege Fürbitte ein für Dā'ūd al-'Aṭṭār.

[1] شال „Kaulkopf", „chabot, poisson d'eaux douce à grosse tête plate", Dozy nach Be. [2] Vielleicht in dem Sinne von: ohne mich dessen zu schämen. [3] 'allim denom. zu 'alāma. Für dies doppelte Profetenwunder verweist mich G. Jacob auf die Berliner arab. Hs. Pm 407, vgl. Ahlwardt, Verz. d. Arab. Hss. No. 2595 = Bd. II S. 616.

No. III und IV.

Erhalten in Hs. A, fol. 1—2a. Der Rest des großen Dialogs zwischen Zibriḳāš und dem Šēḫ el-Ma'āš mit dem darauf folgenden

Bellīḳ nach der Dichtung des ʿAlī en-Naḫle. Die Überschrift in A wird gelautet haben etwa ḳiṭʿa bēn ez-zibriḳāš ṷašēḫ el-maʿāš li-n-nāẓim ʿalī en-naḫla [1]), Stück zwischen Zibriḳāš und Šēḫ el-Maʿāš von dem Dichter ʿAlī en-Naḫle. Leider ist von dem Gedicht, das den eigentlichen Dialog enthielt, nur noch wenig erhalten. Nach dem Parallelgedicht des Dāʾūd el-Manāṷī (unten No. V) ist vorauszusetzen, daß der Šēḫ el-Maʿāš den Zibriḳāš weinend am Ufer findet. Alles hat er verloren, was zum Fischen gehört. Der Šēḫ el-Maʿāš macht ihm Vorwürfe, daß er leichtsinnig gewesen ist und den Fischfang unternommen hat, ohne bei einem Meister vorher in der Lehre gewesen zu sein. Zibriḳāš sieht sein Unrecht ein, und verspricht in allem zu folgen. Aber — hier beginnt das Fragment — er könne doch nicht ohne Fische, ohne Geräte, ohne irgend etwas nach Hause gehn. Nun verspricht ihm der Šēḫ el-Maʿāš alles Nötige zu geben und ihm Unterricht zu erteilen, aber zuvor solle er mit ihm ein Bellīḳ vortragen. Einen ähnlichen Verlauf nimmt dann das sich anschließende Bellīḳ.

Das erste Gedicht (III) ist ein Zagal mit Strophen zu 5 Doppelversen, deren erste 3 einen Sonderreim haben, während die letzten beiden den Gesamtreim aufweisen. Das Versmaß ist: *mustafʿilun mustafʿilun fāʿilun* (Hartmann VM. 109). Das Bellīḳ hat Strophen mit 7 Kurzversen, deren letzter den Gesamtreim bietet, während 1—3 und 4—6 je einen Sonderreim aufweisen. Das Maṭlaʿ am Anfang hat 2 Kurzverse mit dem Gesamtreim. Das Versmaß in den Versen 1—3 und 7 ist *mafʿūlātu mafʿūlātun* (Hartmann VM. 67); das Versmaß in den Versen 4—6 ist *mafʿūlun* (Hartmann VM. 7) bezw. in Dōr 3 und 5 *mafʿūlātu* (Hartmann VM 13).

III. (Ms. A fol. 1a).

لا صيد ولا عِدّه ولا شى معى　　　غير دمع عينى ينهطل بالنواح

شيخ المعاش

العدّا اناجيب لك عواض عدتك　　　وعلّمك صيد السّمك يا رفيق

الشّعر عندى والسّنانير كثير　　　والتّقل والغابه وطعم الرّقيق

لكن قبل الّا تروح يا ولد　　　غنّى انا وياك بليليق يليق

والعش بفنك سادة الحاضرين　　　تشهد لنا اهل العقول الرّجاح

1) Vgl. die entsprechende Überschrift, die No. V in A hat.

وٱشْهِرْ سيوف نظمك وروم القتال　　　　واجلى بديع الفن بالإنشراح

مديح

واختم كلامى بالنّبى المصطفى　　　　أحمد رسول الحق بدر التّمام

محمد الهادى البشير النّذير　　　　أشرف جميع الرُّسل خير الأنام

نبى مفضل عن جميع العباد　　　　يشفع لنا يا حر يوم الزِّحام

بالله تجاهوا يا سميع الدُّعا　　　　يا مجلى الظلما بنور الصباح

عبدك على الخلا دعاك فاستجب　　　　يا قابل التوبه وكنز السّماح

دور

والقصد يا صنّاع وجوق الدّخول　　　　برفقكم رقوا يزول التّعب

واصغوا لما صنّف على فى النظام　　　　بلّيق على الألات كثير الطّرب

الضّرب مصمودى محرّر تمام　　　　ونغمتوا سيكاه وسازوا عجب

والرّيس النّاشد غلام من حضر　　　　يطرب بغنوا كل ما قال وصاح

اغرز واستقبل وقول يا ودود　　　　يا قابل التوبه وغوث النّجاح

III. [Fragment.]

[zibriķāš]: . . . .
lā ṣêd ųalā 'iddah ųalā šê ma'ī
gêr dam'ə 'ênī ịanheṭil bi-n-naųāḥ

šêḫ el-ma'āš:
'il-'idda-nā-gīb-lak[1] 'iųāḍ 'iddətak
ųa-'allimak[2] ṣêd es-semek ịā rafīķ

1 = il-'idda anā 'agīb lak. 2 = ųa-a'allimak.

[Zibriķāš]:
Weder Jagdbeute, noch Gerät, noch irgend etwas habe ich!
Nur die Tränen meines Auges strömen dahin mit Seufzen.

Šêḫ el-Ma'āš:
Das Gerät will ich dir geben als Ersatz für dein Gerät,
und ich will dich unterrichten im Fang der Fische, mein Freund.

'iš-ša'rə 'andī ṷas-sanānîr kəsîr
　　　　ṷat-tuklə[1] ṷal-ġâbeh ṷaṭu'm er-raḳîḳ
lākinnə ḳabl-allâ[2] tərûḥ jā ṷalad
　　　　ġannī 'anā ṷaijâk bulēlîḳ jiliḳ
ṷin'aš bifennak sâdat il-ḥāḍirîn
　　　　tišhad lanā ahl il-'uḳûl ir-rigâḥ
ṷišhir sujûf naẓmak ṷarôm el-ḳitâl
　　　　ṷigli badî' el-fennə bil-inširâḥ

mediḥ:

ṷaḫtim kalâmī bin-nebi-l-muṣṭafā
　　　　aḥmed rasûl el-ḥaḳḳə bedr et-tamām
muḥammed el-hâdi-l-bašîr en-naẓîr
　　　　ašraf gamî' er-ruslə ḫair el-'anâm
nebī mufaḍḍal 'an gamî' el-'ibâd
　　　　jašfa' lanā jā ḥarrə jôm ez-ziḥām
jallāh bigâhū jā samî' ed-du'ah
　　　　jā muglii-iẓ-ẓalmā binûr eṣ-ṣabâḥ

1 = ḫuḳl.　　2 = ḳabl an lā . . vgl. Wright de Goeje § 162.

Das Haar[1] habe ich, und die Angelhaken in Menge
　und das Gewicht und das Rohr und den zarten Köder.
Indessen bevor du gehst, mein Junge,
　singe mit mir zusammen ein Liedlein, das gefällt,
und erfreue durch deine Kunst die anwesenden Herrschaften,
　indem du Zeugnis ablegst für uns als Leute von scharfem Verstande.
Und zeige die Schwerter deiner Dichtung und die Kampfbegier
　und erweise das Erfinderische der Kunst durch die Belustigung.

Lobpreis:

Und ich besiegle meine Rede mit dem auserwählten Profeten,
　Aḥmed, dem wahrhaften Gesandten, dem vollkommenen Monde,
Muḥammed, dem Rechtleitenden, dem Verkünder froher Botschaft, dem Gottgeweihten,
　dem edelsten aller Gesandten, dem besten der Kreaturen.
Der Profet, der erhaben ist über alle Geschöpfe,
　er möge für uns eintreten — heiß[2] ist der Tag der Bedrängnis!
O Gott, bei seinem Ruhme, o du, der das Gebet erhört,
　der erhellt die Finsternis mit dem Lichte des Morgens,

1 Zum Befestigen des Angelhakens.　　2 Zu dem jā vgl. Wright-de Goeje II 92.

'abdak 'ali-n-naḫlā da'ūk fastagib
jā ķâbil et-tôbah ųakinz es-samâḥ

dôr:

ųal-ķaṣdə jā ṣunnâ' ųagôķ ed-duḫûl
biriķķəkum riķķū jazûl et-ta'ab
ųiṣgū limā ṣannaf 'alī fi-n-naẓâm
bellīķ 'ala-l-alât kəsîr eṭ-ṭarab
'iḍ-ḍarbə maṣmûdī muharrar tamâm
ųanaġmətō sīkāh ųasâzō 'agab
ųar-raijis en-nâšid ġulâm man ḥaḍar
jiṭrib bifennō kullə mâ ķâl ųaṣâḥ
'igriz ųa'istaķbil ųaķûl jā ųadûd
jā ķâbil et-tôbah ųagôs en-nagâḥ.

---

dein Knecht 'Alī en-Naḫle bittet dich, so erhöre!
der du die Reue annimmst und ein Schatz an Verzeihung bist!

Dôr:

Und der Wunsch ist, du Künstlerschaft und Truppe des Schattenspiels[1],
trommelt mit euren Trommeln[2], daß die Langeweile flieht.
Und habt Acht auf die Dichtung, die 'Ali verfaßt hat,
ein Bellīķ mit Instrumentenbegleitung, reich an Lieblichkeit.
Der Rhythmus ist maṣmûdisch, im Takte genau,
und seine Melodie ist Sīkāh, und seine Harmonie[3] wunderbar.
Und der Meister, der [es] singt, ist noch ein junger Mann, ihr Anwesenden,
es entzückt durch seine Kunst alles, was er redet und ruft.
Stecke ein [die Stäbe][4] und führe vor [die Figuren] und sprich, o Gütiger,
der du die Reue annimmst, und die Hilfe für den Erfolg bist.

1 duḫûl eigentlich ein „Auftritt" beim Schattenspiel. 2 riķķ eigentlich das Tamburin mit Schellen; riķķū ist wohl kaum anders als wie ich es übersetzt habe, zu verstehn; das riķķ bei der Schattenspielvorführung erwähnt u. a. Prüfer, Ein ägyptisches Schattenspiel, S. VIII. 3 Zu sâz vgl. meine Volksdichtung I S. 20 und R. Geyer in WZKM. XXV, 109. 4 Die Leder-Figuren werden beim Schattenspiel so vorgeführt, daß in ein bei ihnen befindliches Loch ein Stock gesteckt wird und die Figur mit diesem Stock gegen die Leinwand gepreßt wird. Vgl. den bei Prüfer a. a. O. S. IX erwähnten meġarriz.

IV. (Ms. A fol. 1b 2a.)

fol. 1b بليق من السيكاه بين الزبرقاش وشيخ المعاش

. يا شيخ المعاش يا عِمّى . جيت أصطاد سميكه لِمّى .

1 دور شيخ المعاش

. يا [ ]تى اسمع . من قولى ولا تطمّع .

. عن صيد السمك بالله ارجع .

. [طو]عنى . يا ابنى . و[تبعنى] . لا تقصد بصيدك غمّى .

2 دور الزبرقاش

. يا عِمّى سميكه جتنى . اصطادت معاشى منّى .

. بعد الحظ زادت غبنى .

. راح صيدى . من ايدى . زاد كيْدى . واتقسّيت وزاد فى همّى .

3 دور شيخ المعاش

. إش لك بالسّمك تصطاده . خلّى الصّيد لمن قد كاده .

. صيد البحر عند اسياده .

. أهل الجبر . من كان حبر . يعطى الصبر . يقرى العقب قبل ان يرمى .

4 دور الزبرقاش

. يا عمّى أنا الا صياد . على دالصّناعه معتاد .

. وحق الكريم الجوّاد .

. رب النّاس . والايناس . يا جُلّاس . ماروح لمّا أخد قسمى .

5 دور شيخ المعاش

fol. 2a . دالوقتى أنا أعطيك ستّار . أعلا من بتاعك مقدار .

. واعطيك تقل قضة أجهار .

. واعطيك شعر . وانفى القهر . طول الدهر . إرمى بوا وانظر رمى .

مديح

. وامدح من أتانا رحما . خير الخلق محى الظلما .

. من فخ بريقوا الأعما .

. هو المختار . ذوا الأنوار . يا حضار . طه ذوا الجناب العظمى .

[الاستشهاد]

. يا ريس مطالك قله . وان جاك حد يسأل قله .

. دالنظم البديع دا كله .

. دالمنظوم . المرسوم . المحكوم . للنحله على المسمى .

IV.

Bellik̦ min es-sīkāh bēn ez-zibrik̦āš u̯ašēḫ el-maʿāš.
[maṭlaʿ]: ja šēḫ el-maʿāš ja ʿammī   gīt aṣṭād səmēka lummī

---

1 dôr šēḫ el-maʿāš
[jalla   ] ʿismaʿ [1]   min k̦ōlī u̯alā tiṭṭammaʿ
ʿan ṣēd es-semek billā-rgaʿ [2]
[ṭau̯u̯]aʿnī   jā ibnī   [u̯itbaʿnī]
lā tuk̦ṣud biṣēdak ġammī

---

1 Der Anfang nicht erhalten, ebenso das weiterhin Eingeklammerte. 2 So muß man wohl des Versmaßes wegen statt billāh irgaʿ lesen.

Bellik̦ nach as-Sīkāh zwischen ez-Zibrik̦āš und dem Šēḫ el-Maʿāš.
[Maṭlaʿ; Zibrik̦āš]: O Šēḫ el-Maʿāš, mein Oheim, ich komme, um ein Fischlein für meine Mutter zu fangen.

Šēḫ el-Maʿāš: [Auf! . . .] höre auf mein Wort und sei nicht gierig!
Vom Fischfang, bei Gott, kehre zurück!
[Gehorche] mir, mein Sohn, und folge mir!
Nicht verursache mir Kummer durch dein Fischefangen!

2 dôr ez-zibriḳâš

jā 'ammī səmêkah gatnī   'iṣṭâdat ma'âšī minnī
ba'd el-ḥaẓẓə zâdat ġabnī
râḥ ṣêdī   min 'idī   zâd kêdī
ṷitḳassêt ṷazâd bī hammi.

3 dôr šêḫ el-ma'âš

'īš [1] lak bis-semek tiṣṭâdoh   ḫalli-ṣ-ṣêd limin ḳad kâdoh
ṣêd el-baḥrə 'and aṣiâdoh
ahl el-gabrə   min kân ḫabrə   ji'ṭi-ṣ-ṣabrə
jiḳra-l-'oḳbə ḳabl an jirmī

4 dôr ez-zibriḳâš

jā 'ammī ana-llā ṣaiiâd   'alā da-ṣ-ṣinâ'ah mi'tâd
ṷaḥaḳḳ el-kerîm el-gaṷṷâd
rabb en-nās   ṷal-'īnâs   iā gullâs
mā-rûḥ [2] lamma [3] 'âḥud [4] ḳismi

1 So vokalisiert, natürlich für 'ēš. 2 = mâ arûḥ. 3 Geschrieben لَمَّا, offenbar muß hier aber die 2. Silbe gekürzt sein. Das Versmaß erfordert —∪. 4 Ms. أَخد statt آخد.

Zibriḳâš: Mein Oheim, ein Fischlein kam zu mir, erjagte von mir das, wovon ich lebe [1].
Nach dem Glück ward groß meine Enttäuschung.
Meine Beute entschwand meiner Hand, groß ward mein Ärger,
ich ward traurig und groß ward meine Sorge.

Šêḫ el-Ma'âš: Was hast du Fische zu fangen! Überlaß den Fischfang dem, der dazu im Stande ist!
Das Fischen im Nil steht denen zu, die es vermögen [2],
mutigen Leuten. Wer klug ist, beweist Geduld,
hat das Ende im Auge, bevor er [die Angel] auswirft.

Zibriḳâs: Mein Oheim, ich bin nichts anders als ein Fischer, an dies Handwerk gewöhnt.
Und bei dem Freigebigen, dem Gütigen!
dem Herrn der Menschen, und der Gesellung, ihr die ihr dasitzt [3],
nicht gehe ich fort, bis daß ich meinen Anteil empfange.

1 Das Angelgerät, das dem Z. verloren ging. 2 Wörtlich: seinen (des Fischfangs) Herren. 3 D. h. die Zuhörer, eins der in diesen Gedichten häufigen Flickworte.

5 [dôr šêḫ el-ma'âš]

dilụaḳtī 'ana-'ṭîk sinnâr 'a'lā min bətâ'ak miḳdâr
ụa'ṭîk tuḳlə faḍḍah 'aghâr[1]
ụa'ṭîk ša'rə ụanfi-l-ḳahrə ṭûl ed-dahrə
'irmī bō ụa'inẓur rasmī

6 mediḥ

ụamdaḥ min 'atânā raḥmā[2] ḫêr el-ḫalḳə mumḥi-ẓ-ẓulmā
min fattaḥ birîḳo-l-a'mā
hu-l-muḫtâr zu-l-anụâr ịā ḥuḍḍâr
ṭâhā zu-l-ganâb al-'uẓmā

[istišhâd]

ịā raịịis maṭâlak ḳilloh ụin gāk ḥaddə ịis'al ḳulloh
da-n-naẓm el-badî' dā kulloh
da-l-manẓûm 'il-marsûm 'il-maḥkûm
li-n-naḥla 'alīị el-musmā.

1 'aghâr für 'aghar, wohl wegen des Reimes gedehnt. 2 = رَحْمَةً.

Šêḫ el-Ma'âš: Jetzt will ich dir einen Haken geben, von höherem Werte als der deine;
und will dir geben ein Gewicht von Silber, ganz offenbar[1],
und will dir geben Haar und vertreiben den Kummer immerdar.
Wirf damit aus und sieh auf mein Vorbild!

Lobpreis: Und ich preise den, der zu uns kam mit Erbarmen[2], den besten der Geschöpfe, der die Finsternis vertreibt,
der mit seinem Speichel das Auge des Blinden öffnete.
Er ist der Erwählte, der Inhaber des Lichtes[3], ihr Anwesenden,
Ṭâhā, dem die höchste Majestät zukommt!

O Meister, deine lange Rede kürze, und wenn jemand zu dir kommt, dich zu fragen, so sage ihm:
all diese erfindungsreiche Dichtung,
dies Erdichtete, Geordnete, in Regeln Gebrachte
stammt von 'Alī en-Naḥle, dem Berühmten.

1 Daß dies Gewicht (zum Herabziehen des Netzes) von Silber ist, ist gleich zu erkennen. 2 أَتَى mit dem doppelten Akkusativ in der Bedeutung von أتاه ب hält Zaid Ef. in Hamburg für möglich. — Nach Sure 21 107 könnte man vielleicht auch „aus Barmherzigkeit" übersetzen, vgl. Goldziher, Vorlesungen S. 26 [Littmann]. 3 Muḥammed hat das göttliche Licht (φῶς) vgl. u. a. Goldziher in ZA. XXII 328 [Littmann].

No. V und VI.

No. V ist erhalten in Ms. A, B, D, E, VI nur in B. Ich veröffentliche No. V nach A und B und gebe die Varianten der neueren Abschriften nur gelegentlich an[1]). In A fehlen die beiden letzten Verse der letzten Strophe; sie sind in D und E in der Nachdichtung des Ḥasan el-Ḳaššâš vorhanden, in B im Original des Dâ'ûd el-Manâuī. Ḥasan el-Ḳaššâš hat bei der Übernahme des Gedichtes eine Strophe hinzugedichtet. Die veröffentliche ich nach Hs. E (in D fehlt sie), aber nur in Transskription.

Zum Inhalt vgl. die Vorbemerkung zu No. III; das Gedicht nimmt vielfach Bezug auf das islamische Zunftwesen. Diese Stellen werde ich zugleich mit denen aus No. VII im Zusammenhang behandeln.

Das Gedicht No. V enthält Maṭla' mit 2 und 11 Strophen zu 5 Doppelversen. Dazu kommt als 12. Strophe der Zusatz des Ḥasan el-Ḳaššâš. Die beiden Doppelverse des Maṭla' sowie die beiden letzten Verse jeder Strophe haben den Hauptreim, die ersten 3 Verse der Strophe haben Sonderreim. Das Versmaß ist: *mustaf-'ilun mustaf'ilun maf'ûlun*, Hartmann führt dies Versmaß nicht auf.

Das Bellīḳ (No. VI) hat Ḥasan el-Ḳaššâš nicht gekannt. Es hat Maṭla' und 8 Strophen zu 4 Versen. In jeder Strophe folgt auf einen längeren Vers des Versmaßes *mustaf'ilun maf'âlâtun* ein kürzerer des Versmaßes *maf'âlâtun*. Der letzte Vers hat den Gesamtreim, die anderen 3 haben Sonderreim. Nur im Maṭla' ist der Gesamtreim bei allen 4 Versen vorhanden.

1) Sie passen meist nicht ins Versmaß und sind offenkundig Verderbnisse.

ايضا ثانى[1] قطعه بين الزبرقش وشيخ المعاش
للناظم المناوى العطار

يا زبرقش ما ذا أصابك لمّا   واقف تعيّط فى دياجى الأسحار

هوا حد مات لك افتكرته ولّا   تقشير أصابك جنب شط الأبحار

1 [دور] زبرقش

يا عم يا شيخ المعاش اصغالى   يا من عطيت بين أهل فنك رفعه

1 B قطعه فى الزبرقش

قال لى دليلى حين تعلّق بالى   بغيت الصّيد واشتغال الصّنعه
[1] قوم اشترى لك غاب وجوزين سنّار   واس[رب] على رزق العيال والمتعه
خضّرت جوز سنّار [2] وجيت بوا أصطاد   لناس مقاطيع قد كوونى بالنّار
من ختم جانى منّه خذ منّى   الشّعر والغاب والرّصاص والسّنّار

2 [دور] شيخ المعاش

ليش يا ولد ما خدت لك شيخ يوريك   علم الطّريقه واللّيان والرّقه
تصطاد على رايك وتتبع جهلك   وتاخذ الصّيد والصّناعه سرقه
اسأل عن الشّيخ واتبعه فى الواجب   واحفظ عهوده إن بقيت تترقه
صنعه بلا شيخ أش يفيدك منها   ولو بقيت مهما بقيت يا فشّار
إن لم تكون تابع معلّم عارف   فيه الكفايه لم حصل لك فنشار

3 [دور] زبرقاش

يا عم أتبع مين وإنته موجود   صيّاد قديم ماجره وصاحب شدّه
خدتك كبيرى واستخرتك شيخى   فى صنعة الصّيد فى الرّخه والشّدّه
[3] لاكن أنا خايف أروح لبّمى   ومقطفى فارغ وناقص عدّه
لا صيد كسبته يفرحوا بوا [4] اخوالى   إلّا دموعى فوق خدودى تنّار
وامى تعايرنى ونا طول عمرى   عيّار وعمرى [5] ما غلبنى عيّار

4 [دور] شيخ المعاش

يا زبرقاش لو كنت عيّار ما كان   راح السّمك [6] منك وخاب مشوارك
[7] اذّى خذ السّنّار بتاعك [8] قول لى   ازّى عمره لجل ماطفى نارك

[1] Diese Zeile in B nicht erhalten, weil das Blatt unten beschädigt ist. [2] وجيب B wohl Schreibfehler. [3] لاكن انا معذور وخايف ارجع بمقطفى... B. [4] اخوالى B. [5] لم B. [6] in A nachgetragen. [7] B ولاى B. [8] منك B.

عوا قشر أم حوت [1] ام [1] بياض أم بتى　　عسى أخلص يا بنيى تارك

للصيد رجال [2] عند السهر مشتده　　تلقى من التقوه عليهم أنوار

يدروا رموز الصيد اذا ماصطادوا　　وبالتواضع كم أتاهم زوار

5　[دور] الزبرقاش لشيخ المعاش

يا عم علمنى رموز الصنعه　　وانا أصير عبدك [3] وحافض ودك

وابقى وراك يا عم تابع ظهرك　　ديما على عهدك وعقدت شدك

عسى الاله رب العباد من فضله　　ينعم عليه [4] بالطريقه بعدك

ويمدحونى سائر اولاد فنى　　من امتثالى فى جميع ما تختار

وان لم يكون قلبك عليه راضى　　بصفو خاطر [5] ما نسبل فى أستار

6　[دور] شيخ المعاش

يا زبرقاش خايف أفيدك صنعه　　وافعل معك [6] طيب يضيع مع مثلك

بعد اجتهادى فيك وتعليم فنى　　يغلب على أصلك دلايل فعلك

[7] لانه الدور يا [8] بنى هيهات　　ان صح فيه واحد أصيل واتطاع لك

الا [9] يبادبك بانقلاب الطيب　　وفى المجالس للفضيله نكار

وطيب الأصل السليم العاقل　　يفرح اذا كان لك مع الناس [10] أذكار

7　[دور] زبرقاش

يا عم وحياتك ورب القدره　　وحق من جا بالهدى والبرهان

ماخون عهودك طول مدا أيامى　　الا أجازيك بالجميل والاحسان

كيف اختلاق والاله أوصانا　　بصون عهوده فى دليل القرآن

واحنا على ما قد عليه أوصانا　　وذى يخالف صار من اهل الكفار

1 In A über der Zeile.　2 B وقت für عند.　3 وحافظ B.
4 بالصناعه　5 ماالسبيل (l später zugesetzt) B, من سبلى D.　6 معروف B.
7 لان دالدور B.　8 بنيى B (so auch weiter).　9 يجازيك B.　10 ازكار B.

واعلم على أن [1]الاله من فضله   قادر مسامح للكباير غفّار

8 [دور] شيخ المعاش

يا زبرقاش طول ماعتقادك طيّب   وإنت صادق فى جميع ما قلته
أبلّغك ساير جميع مطلوبك   وكل ما كان فى ضميرك نلته
[2]الشّعر عندى والرّصاص والسّنّار[2]   وكل دا يحصر حداك فى وقته
لاكن أريد منّك تليّن طبعك   وسيز[3] دخولك فوق منصّه شطّار
من كل زامر بهلوان أو رقى   لم حد يلقاه فى الصّناعه لو طار

9 [دور] زبرقاش

يا عم ساهل دالكلام وحياتك   دالوقت أغنى لك بليليق سكر
يكون على الطار [4]صنعتوا والمزمار   وكل [5]داخل ان سمعنا يسكر
من نغمة السّيكاه [6]وضربه يسما   إسكندرانى فى الضروبات يذكر
والرّيس الدّاخل تمام الصّنعه   إذا نشد خلّا الأعادى فى عار
وكل خال إن [7]جا حداه أو خايل   خايل عليه وانباع برخص الاسعار

10 [المديح] شيخ المعاش

يا زبرقاش قبل الكلام والصّنعه   واجب علينا يا بنىّ نمدح
فى معجزات طه النّبى العدنانى   من لوا الحصا فى وسط كفّوا سبّح
خير الفريقين أفضل المخلوقات   من كحّل الأعما بريقه فتح
وفى [8]القيامه هوا المشفّع فينا   ومنقذ النّاس من جميع الأضرار
أرجوه يكن لى فى [7]القيامه شافع   من [9]شدّت النّار وفى تقديح أشرار

1 الكريم B.   2—2 وديك عدد للصيد بحال سنارك B.   3 وتسميز D.   4 نغمته A.   5 عارف B.   6 وضربوا B.   7 جا fehlt in A.   8 القيامى B.   9 شدة B.

استشهاد

بعد المديح إن [1]حد جاكم أو قل   من جاب لدالقول فى الكدس واشطر
قولوا لداوود المناوى العطار   ريس على الخال [2]المفوجر كبر
وفى ديار مصر السعيده ذكره   وكل قيم بالمناوى أخبر
يسأل من الله [3]الكريم الثواب   من اوسق الاشجار يحمل الاثمار
يرضه عليه من قبل موته اياك   يصلح فساده قبل تفنى الاعمار

1 hg in A und B. 2 الفجورى B. 3 So weit in A erhalten.

V. ḳiṭ'a fi-z-zibriḳâš [1]

[maṭla']: jā zibriḳāš mā dā 'aṣâbak lammā
    uāḳif tə'aiiaṭ fī dijāgi-l-'asḥār
hū ḥaddə māt lak 'iftakartoh uillā
    taḳšīr 'aṣâbak gambə šaṭṭ el-'abḥār

1. dôr: zibriḳâš [2]

jā 'ammə jā šêḫ el-ma'āš iṣgā-lī
    jā min 'aṭêt bên 'ahlə fennak rif'ah

1 So die Überschrift in B; in A: aiḍan tânî ḳiṭ'a bên ez-zibriḳâš uašêḫ el-ma'âš li-n-nâẓim el-manâuâtî el-'aṭṭâr. 2 dôr ist die Überschrift in B, zibriḳâš bezw. šêḫ el-ma'âš hat A als Überschrift. Die Zählung stammt von mir.

Ein Stück betreffend ez-Zibriḳâš [1]

[Maṭla']: O Zibriḳâš, was hat dich betroffen daß du
    dastehst und heulst in der ersten Morgendämmerung [2]?
Ist dir vielleicht [3] jemand gestorben, an den du gerade dachtest,
    oder
    hat man dich ausgeplündert [4] am Meeresufer?

1. Dôr: Zibriḳâš

Mein Oheim, Šêḫ el-Ma'âš, höre mir zu,
    der du unter deinen Zunftgenossen hohes Ansehn genießt.

1 In A: Weiter ein zweites Stück, zwischen ez-Zibriḳaš und dem Šêḫ el-Ma'âš von dem Dichter aus el-Manâuât, al-'Aṭṭâr. 2 Eigentlich Dunkelheit des Morgens. 3 Zu dem hū vgl. Brockelmann, Grundriß, II 190. 4 taḳšîr = Abziehn des Fells. Hier wohl bildlich.

kallī[1] dalīlī ḥîn ta'allak bālī
bigiiit eṣ-ṣêd uištigāl eṣ-ṣan'ah
[2]ḳûm ištirī lak ǵâb uagōzên sinnâr
[2]uis[rub][3] 'alā rizḳ el-'aiāl ual-mut'ah
ḥaddartə gôz sinnâr uagît bō 'aṣṭâd
linâs maḳāṭī' ḳad kauuûnī bin-nâr
min baḥtuhum gānī semek ḥaz minnī
'iš-ša'rə ual-ǵâb uar-roṣâṣ uas-sinnâr

---

2. dôr: šêḥ el-ma'āš

lêš jā ueled mā ḥattə[4] lak šêḥ jūrik[5]
'ilm eṭ-ṭarīḳah ual-lajân uar-riḳḳah
tiṣṭâd 'alā rājak uatitba' gahlak
uatâḥuz eṣ-ṣêd uaṣ-ṣinā'ah sirḳah
'is'al 'an eš-šêḥ uitba'oh fi-l-uāgib

1 So nach der Schreibung mit Tašdīd über lam. 2 Dieser Vers in B nicht erhalten. 3 So vielleicht nach den Resten in A zu ergänzen. 4 Für ḥaṭṭe. 5 Man las: jeuarrik, gegen das Versmaß; die IV. Form dieses Verbs ist heute wohl nicht mehr sehr gebräuchlich, vgl. Spitta S. 237, Willmore § 215 und Anm. 6 daselbst.

Mein Leiter[1] sagte mir, als mein Sinn sich hängte
an die Liebe zum Fischfang und die Ausübung des Berufes,
Auf kauf dir ein Rohr und zwei Paar Haken
und [geh aus], auf den Unterhalt der Kinder und den Erwerb.
Ich besorgte ein Paar Haken und ging damit fischen
für hungernde[2] Menschen, die mich mit Feuer brannten[3].
Zu ihrem Glück kam mir ein Fisch, er nahm von mir
das Haar, und das Rohr, und das Blei und den Haken.

2. Dôr: Šêḥ el-Ma'āš

Warum, mein Sohn, nahmst du dir nicht einen Schêch, der dich unterweist
in der Kenntnis der Zunft, und des Zarten und Feinen,
daß du fischst nach deinem eignen Gutdünken und folgst deiner eignen Torheit,
und dir den Fischfang und das Handwerk als Diebstahl aneignest.
Frag um Rat den Schêch, und folge ihm in dem, was recht ist,

1 Hier wohl = Instinkt. 2 maḳāṭī' = abgeschnitten, wohl von Lebensmitteln. 3 Bezieht sich wohl auf sein Mitleid oder auf die Ungeduld derer, die dem Erfolg seines Fischfangs entgegensehn.

ụiḥfaẓ ʿuhûdoh ʾin baḳêt titraḳḳah[1]
ṣanʿah balā šêḫ ʾeš iəfîdak minhā
ụalau bakêt mahmā baḳêt iā faššār
ʾillam təkûn[2] tâbiʿ məʿallim ʿârif
fîh el-kifāiah lam[3] ḥaṣal-lak ḳinšār

---

3. dôr: zibriḳāš

iā ʿammə ʾatbaʿ mîn ụaʾintah maugûd
ṣaiiād ḳadîm hugrah[4] ụaṣāḥib šeddah
ḥattak kəbîrī ụistaḥartak šêḫī
fî ṣanʿat eṣ-ṣêd fi-r-raḥah ụaš-šiddah
[5]lākin ʾanā ḫāiif ʾarauụaḥ lummī

1 D. i. تترقى. 2 Vgl. das von Willmore § 510 Rem. a angeführte iz lam yigi. 3 Zu lam mit Perf. vgl. Brockelmann, Grundriß II S. 154. 4 So diktierte man mir in Kairo. Zum Ausdruck vgl. Dozy s. v. هجرة. 5 B: lākin ʾanā maʿzûr ụaḫāiif ʾargaʿ bimaḳṭafi . . .

---

und bewahre seine „Bündnisse“[1], wenn du Fortschritte machst.
Ein Handwerk ohne Schêch — was für einen Nutzen kannst du daraus haben,
und wenn du auch wer weiß was wärest, du Prahlhans!
Wenn du nicht folgst einem kundigen Meister,
der genügend Bescheid weiß, so wird dir nicht . . . . .[2] zu teil

3. Dôr: Zibriḳāš

Mein Oheim, wem sollte ich folgen, wenn du da bist,
ein Fischer, lang im Dienst, und Inhaber einer „Bindung“[3].
Ich habe mir dich zum „Kebîr“[4] genommen, und dich zu meinem Schêch erwählt
im Handwerk des Fischfangs, im Leichten und Schweren.
Aber ich fürchte mich nach Hause zu gehn zu meiner Mutter[5],

1 Zu ʿahd vgl. Thorning S. 127 f. Der Islam VI S. 116 f. Es ist die Verpflichtung, die der Meister dem Lehrling abnimmt, wenn er ihn in die Lehre aufnimmt. Der Plural z. B. auch unten S. 335 Anm. 2. 2 *ḳinšār* ist vielleicht zu قشر zu stellen; aber in der Bedeutung von taḳšîr, in dem Maṭlaʿ, paßt es nicht. Littmann schlägt vor *tinšār* zu lesen: „so wird dir nicht zu teil, daß du beraten wirst“. Das ق ist aber besonders in Ms. B sehr deutlich. 3 ṣāḥib šeddah soll doch wohl heißen, daß der Šedd regelrecht an ihm vollzogen ist; zum Šedd vgl. Thorning 123 ff.; Der Islam VI S. 163 f. 4 Zum kebîr vgl. Thorning S. 117. 195 u. ö. 5 B: Aber ich bin zu entschuldigen, und fürchte mich zurückzukehren mit . . . .

ųamaķtafī fāriģ ųanāķiṣ 'eddah
lā ṣēd kisibtoh jifraḥū bo-ḫųānī [1]
'illā dəmū'ī fōķ ḫudūdī taijār
ųummī tə'ājirnī ųanā ṭūl 'omrī
'aijār ųa'omrī mā [2] ġalibnī 'aijār

4. dōr: šēḫ el-ma'āš

jā zibriķāš lau kuntə 'aijār mā kān
rāḥ es-semek minnak ųaḫāb mišųārak
'iddī [3] ḫad es-sinnār bətā'ak ķul-lī [4]
'izzaijə ġamzoh laglə ma-ṭfī nārak
hū ķišrə 'am ḫūt 'am bajāḍ 'am binnī
'asā 'aḫallaṣ jā bunaijī tārak
liṣ-ṣēd rigāl 'and [5] es-sahar mištaddah
tilķā min et-tekųa(h) 'alēhum 'anųār

1 B: -ḫųāti. 2 B: lam. 3 B: ųalē. 4 B: minnak. 5 B: ųakt.

---

wo mein Korb leer ist, und ich die Angelgeräte verloren habe.
Keinen Fang machte ich, daß sich meine Brüder [1] darüber freuen könnten,
nur meine Tränen sind wie Sturzbäche auf meinen Wangen.
Und meine Mutter wird mir Vorwürfe machen [2], und ich werde mein Lebtag
ein Taugenichts [2] sein, und doch hat mich mein Lebtag kein Gerissener [2] übers Ohr gehauen.

4. Dōr: Šēḫ el-Ma'āš

O Zibriķāš, wenn du gerissen gewesen wärest, so wäre nicht
der Fisch dir entkommen und dein Unternehmen vergeblich gewesen.
Der deinen Angelhaken nahm, sage mir [3]
wie war sein Zugreifen? — daß ich dein Licht nicht auslösche.
War's ein Barsch oder ein Ḫūt oder ein Wels oder ein Karpfen [4]?
Vielleicht, mein Söhnchen, kann ich Rache für dich nehmen!
Zum Fischfang gehören Männer, die beim Wachen [5] ausdauernd sind.
Du findest auf ihnen Lichtstrahlen wegen der Gottesfurcht [6].

1 B: Schwestern. 2 'aijār ist ein Taugenichts, Vagabund, zugleich ein gerissener Mensch. Dozy führt beides nach Bc. an, mit Belegen. Das Wort wird hier in diesen beiden Bedeutungen verwandt; dazu das Verb 'ājar = Vorwürfe machen. Das Wortspiel kann ich im Deutschen nicht wiedergeben. 3 B: Warum denn nahm er . . . . von dir. 4 ķišr = Barsch, vgl. Almkvist, Kl. Beitr. 385; bajāḍ = Wels (silurus), vgl. Wahrmund; ḫūt ein schuppenloser Nilfisch mit weichem fettem Fleisch, vgl. Dozy; zu binni vgl. Streck in ZDMG LXI 1907 S. 635 f.; J. Löw in der Nöldeke-Festschrift S. 551. 5 B: zur Zeit des Wachens. 6 Zur Gottesfurcht als einer der wichtigsten Tugenden der Futūųa vgl. Thorning S. 185.

ịidrū rumûz eṣ-ṣêd izā ma-ṣṭâdū
ụabit-taụâḍu' kam 'atâhum zūụâr

5. dôr: zibriḳâš [li-šêḫ el-ma'âš]

ịā 'ammə 'allimnī rumûz eṣ-ṣan'ah
ụanā 'aṣîr 'abdak ụaḥâfiẓ ụiddak
ụabḳā ụarāk ịā 'ammə tâbi' ẓahrak
dîmā 'alā 'ahdak ụa 'uḳdit šeddak
'asa-l-'ilâh rabb el-'ibâd min faḍloh
ịin'am 'alaịịah biṭ-ṭarîḳah[1] ba'dak
ụaịimdaḥûnī sā'ir aulâd fennī

1 B: biṣ-ṣinâ'ah.

Sie kennen die Geheimnisse[1] des Fischfangs, wenn immer sie fangen,
und wie mancher ist in Demut[2] zu ihnen gepilgert!

5. Dôr: Zibriḳâš

Mein Oheim, lehre mich die Geheimnisse des Handwerks
und ich will dein Sklave sein und an der Liebe zu dir festhalten[3].
Und ich will hinter dir sein, dir auf dem Fuße folgen[4],
immer auf deinem 'Ahd[5] [bestehend], und [auf] der Knüpfung
deines Šedd[6].
Vielleicht wird Gott, der Herr der Geschöpfe, in seiner Güte
mich mit der Zunft[7] nach dir beschenken,
sodaß mich preisen werden die übrigen Genossen meiner Kunst!

1 Dozy belegt الصنعه المرموزه = Alchemie und قصيده مرموزه; bei rumûz eṣ-ṣêd hier, bezw. rumûz eṣ-ṣan'ah in der nächsten Strophe wird rumûz die geheimen Kunstgriffe bezeichnen, die nur der Eingeweihte lernt und kennt. 2 Über die „Demut" in diesem Zusammenhang vgl. Thorning S. 172; in dem von Bouriant abgedruckten Zunftlied des Muḥammed 'Anâni (Chansons populaires arabes en dialecte du Caire, Paris 1893) endet jede Strophe — außer dem dôr el-mediḥ — mit einem Vers, dessen erster Teil lautet: . . . . وبالتواضع يرتفع مقداره. 3 Über die Liebe des Kandidaten zu seinem Lehrmeister vgl. Thorning S. 118 f. 4 Wörtlich: „deinem Rücken folgend"! 5 Zum 'Ahd vgl. das oben S. 331 Anm. 1 Bemerkte. 6 Der Šedd besteht im Knüpfen von Knoten. Vgl. Thorning S. 147 ff., Der Islam VI S. 165 f.; die Knüpfung des Šedd geschieht dann, wenn der Kandidat ausgelernt hat. Hier ist die Meinung, daß er, wenn er erst Meister geworden sein wird, den Šedd seines Meisters weiter knüpft. Auf die spätere Meisterschaft bezieht sich auch der folgende Vers. 7 B: mit dem Handwerk. Der Lehrmeister ist hier offenbar als Šêḫ der ganzen Zunft (ṭariḳa) bezw. des Handwerks (ṣinâ'ah) vorausgesetzt. Zibriḳâš hofft, daß er vielleicht einmal in diesem Amt sein Nachfolger werden könnte.

min 'imtisâlī fī gamī' mā tiḫtār
ṷillam jәkûn ḳalbak 'alaija(h) râḍi
bisafṷә ḫâṭir ma-nsebel lī 'astâr.

6. dôr: šēḫ el-ma'âš

jā zibriḳâš ḫâjif 'afīdak ṣan'ah
ṷaf'al ma'ak ṭaijib[1] jaḍī' ma' mislak
ba'd igtihâdī fīk ṷata'līm fennī
jiǵlib 'alā 'aṣlak dalâjil fi'lak
la'innoh-ad-dôr[2] jā bunaijī haihât
'in ṣaḫḫә fīh ṷâḥid 'aṣîl ṷinṭâ' lak
'illā jәbâdîk[3] binḳilâb eṭ-ṭaijib
ṷafi-l-magâlis lil-faḍîlah nakkâr

1 B: ma'rûf. 2 B: la'innә da-d-dôr. 3 B: jәgâzik.

Einen, der folgsam ist wie ich, kannst du unter allen nicht erwählen.
Wenn aber dein Herz mir nicht die Einwilligung[1] gibt
in Aufrichtigkeit des Gemütes, so ist mir kein Weg gelassen, auf dem ich weiter gehn könnte[2].

6. Dôr: Šēḫ el-Ma'âš

O Zibriḳâš, ich sehene mich dich im Handwerk zu unterrichten,
und dir einen Gefallen zu tun, der bei deines gleichen vergeblich ist.
Nach meiner Bemühung um dich und dem Unterricht in meiner Kunst
werden über deine gute Anlage überhand gewinnen die Beweise deines Tuns[3].
Denn ein Kreislauf der Zeit, mein Söhnchen, — wie selten ist's,
daß ein Edler sich wirklich in ihm als solcher erweist und dir[4] gehorsam ist.
Vielmehr wird er dir mit Umkehrung des Guten bezahlen[5].
und in den Versammlungen ist er für das Edle ein Leugner.

1 Von der riḍā, der Einwilligung des Meisters, hängt alles ab. Vgl. Thorning S. 182. 2 Die Worte „mā insebel lī astâr sind in D verschrieben und waren den Schattenspielern in Kairo nicht mehr verständlich. Zu der oben gegebenen Übersetzung hat Littmann mitgeholfen. Möglich wäre auch: „so werden mir keine Hüllen herabgelassen", d. h. meine Sache wird öffentlich beredet, ich komme in schlechten Ruf. 3 Wenn du selbst etwas kannst, wirst du den Meister und seine Bemühung um dich vergessen. 4 Das Pron. der 2. Pers. ist hier so viel wie „jemand". 5 B: vergelten.

ụaṭaiịib el-'aṣl es-salîm el-'âḳil
    ịifraḥ 'izā kān lak ma' en-nâs 'azkâr

7. dôr: zibriḳâš

ịā 'ammə ụaḥịâtak ụarabb el-ḳudrah
    ụaḥakkə min gâ bil-hudā ụal-burhân
mā-ḫûn 'uhûdak ṭûl madā 'aịịâm
    illā 'agâzîk bil-gamîl ụal-'iḥsân
kēf 'iḫtilâfī ụal-'ilâh 'auṣâna
    biṣôn 'uhûdoh fī dalîl el-ḳur'ân
ụiḥnā 'alā mā ḳad 'alēh 'auṣâna
    ụuddī ịəḫâlif ṣâr min ahl il-kuffâr
ụa'lam 'alā 'ann el-'ilâh[1] min faḍloh
    ḳâdir musâmiḥ lil-kabâịir ġaffâr

1 B: el-kerîm.

Aber wer von guter Abstammung, gesund und verständig ist,
    freut sich, wenn deiner unter den Menschen Erwähnung getan wird[1].

7. Dôr: Zibriḳâš

Mein Oheim, bei deinem Leben, und beim Herrn der Stärke!
    bei der Wahrheit dessen, der kam mit der Leitung und dem Wahrheitsbeweis!
Nicht will ich enttäuschen[2] die dir gegebenen Verpflichtungen, so lange ich lebe,
    sondern ich will dir vergelten mit Schönem und Gutestun.
Wie sollte ich mich widersetzen, wo doch Gott uns befohlen hat,
    die ihm gegebenen Verpflichtungen zu halten[2], in der Leitung des Koran.
Und wir bestehn auf dem, was er uns befohlen hat,
    und wer widerspricht, gehört zum Haufen der Gottlosen.
Und ich weiß, daß Gott[3] in seiner Güte
    allmächtig ist, nachsichtig, für die größten Sünden ein Verzeihender.

1 D. h. wenn der Angehörige einer Zunft seines Meisters gedenkt. 2 ḫân und ṣân sind termini technici; ein in Kairo bekanntes Zunftgedicht beginnt mit den Versen (*mustaf'ilun fâ'ilâtun*):

ịḥfaẓ li'ahdak ụaṣûnoh
    ụitba' ṭarîḳ es-salâmah
min ḫân 'uhûdoh faḥisboh
    ḫizịah nahâr el-ḳiịâmah.

3 B: der Freigibige.

8. dôr: šêḫ el-ma'ăš

jă zibriķăš ṭûl ma-'tiķădak ṭaiịib
    ụa'intə ṣădiķ fī gamī' mă ķultoh
'aballagak să'ir gamī' maṭlûbak
    ụakullə mă kân fī ḍamīrak nultoh
'iš-ša'rə 'andī ụar-roṣăṣ ụas-sinnăr[1]
    ụakullə dă jaḥḍar ḥadăk fī ụaķtoh
lăkin 'arîd minnak təlaiịin ṭab'ak
    ụasīz[2] duḫûlak fôķ manaṣṣah šaṭṭăr
min kullə zămir behlaụăn 'au riķķī
    lam ḥaddə jilķăh fi-ṣ-ṣină'ah lau ṭăr

9. dôr: zibriķăš

jă 'ammə săhil da-l-kalăm ụaḥịătak
    dil-ụaķt 'agannī lak bulēliķ sukkar
jəkûn 'ala-ṭ-ṭăr ṣan'etō[3] ụal-muzmăr
    ụakullə dăḫil[4] 'in simi'nă jiskar
min nağmit es-sīkăh ụaḍarboh jusmă

1 B liest: ụaddik 'idad liṣ-ṣêd badăl sinnărak. 2 So A. B; ụatsiz D.
3 So B, wohl richtig; A, und danach DE: nağmitoh. 4 B: 'ărif.

---

8. Dôr: Šêḫ el-Ma'ăš

O Zibriķăš, so lange deine Verpflichtung gut ist,
  und du zuverlässig bist in allem, was du sagst,
will ich dir alles weitere verschaffen, was du wünschst,
  und alles, was in deinem Innern war, hast du dann erlangt.
Das Haar habe ich, und das Blei und den Angelhaken[1],
  und alles das soll zur Stelle sein bei dir zu seiner Zeit.
Aber ich wünsche, daß du deiner poetischen Anlage nachgibst:
  so stimme an dein Lied[2] auf der Bühne, als ein Kundiger,
den von allen Flötenbläsern, Tausendkünstlern oder Trommlern
  nicht einer erreicht in der Kunstfertigkeit, und wenn er flöge.

9. Dor: Zibriķăš

Mein Oheim, leicht ausführbar ist dies Wort, bei deinem Leben!
  jetzt will ich dir singen ein Zucker-Bulēliķ.
Seine Ausführung[3] geschehe zum Tambourin und zur Oboe,
  und jeder, der eintritt[4], wird, wenn er uns hört, [freude]trunken,
in der Melodie von es-Sīkăh, und sein Rhythmus wird genannt

1 Var. in B: und ich will dir geben Geräte für den Fischfang anstelle deines Angelhakens. 2 D: und anstimmst . . . . ., săz = stimmen (ein Instrument) belegt Kremer, Beitr. S. 79. duḫûl ist ein Lied, das im Schattenspiel vorgetragen wird. Vgl. I 3 A Seine Melodie. 4 B: Sachverständige.

'iskandarânī fi-ḍ-ḍurūbât juzkar
ųar-raijis ed-dâḫil tamâm eṣ-ṣan'ah
'izā našad ḫalla-l-'a'âdī fī 'âr
ųakullə ḫâl 'in gâ[1] ḫadâh 'au ḫâjil
ḫâjil 'alêh ųinbâ' biruḫṣ el-as'âr

10. el-mediḥ: šêḫ el-ma'âš

jā zibriḳâš ḳabl el-kalâm ųaṣ-ṣan'ah
ųâgib 'alēna jā bunaijī nimdaḥ
fī mu'gizât ṭâha-n-nebi-l-'adnânī
min lo-l-ḥaṣā fī ųaṣṭə kaffō sabbaḥ
ḫēr el-feriḳēn 'afḍal el-maḫlūḳât
min kaḥḥal al-'a'mā biriḳoh fattaḥ
ųafi-l-ḳijâmah hu-l-mušaffa' fīnā
ųamunḳiz en-nâs min gamī' el-'aḍrâr
'argûh jəkun lī fi-l-ḳijâmah šâfi'
min šiddit en-nâr ųahja tiḳdaḥ 'ašrâr

1 So B; das Wort fehlt in A.

---

der alexandrinische, unter den Rhythmen ist er berühmt!
Und der Meister, der auftritt, ist vollkommen im Beruf.
Wenn er vorträgt, beschämt er die Feinde.
Und wenn irgend ein eitler oder eingebildeter[1] Tropf neben ihm auftritt,
so überwindet er ihn im Spiel, sodaß er verkauft wird zu billigstem Preise.

10. Der Lobpreis: Šêḫ el-Ma'âš

O Zibriḳâš, vor der Rede und der Vorführung
ziemt es uns, mein Söhnchen, daß wir preisen
die Wundertaten Ṭâhâ's, des 'adnânischen Profeten,
den die Kieselsteine mitten in seiner Hand priesen,
den besten der beiden Parteien[2], den edelsten der Geschöpfe,
der mit seinem Speichel das Auge des Blinden salbte, ihn sehend machte.
Und in der Auferstehung ist er der Fürsprecher für uns,
und der Erretter der Menschen aus allen Widerwärtigkeiten.
Ich hoffe zu ihm, er wird mir in der Auferstehung ein Fürsprecher sein
[zur Errettung] aus der Gewalt des Feuers, wenn es Funken sprüht[3].

1 ḫâl = خال, eigentlich „leer"; ḫâjil im 1. Halbvers ist parallel dazu, im 2. Halbvers ist es wohl Perf. III, denom. zu ḫijâl. Das Wortspiel kann ich im Deutschen nicht nachmachen. 2 D. i. der Menschen und Ginnen (Goldziher. Jacob). 3 'ašrar wohl für šarâr. Vgl. auch Koran 77 32 (Littmann).

11. dōr: istišhād

ba'd el-mədīḥ 'in ḥaddə gākum 'au ḳāl
min gāb lida-l-ḳōl fi-l-kedes ụiššaṭṭar
ḳūlū lidā'ūd el-manâụi-l-'aṭṭār
raiịis 'ala-l-ḫāl el-məfōgar [1] kabbar
ụafī diịār maṣr es-sa'īdah zikroh
ụakullə ḳaiịim bil-manâụi 'aḫbar
ịis'al min allāh [2] el-kerīm et-tauụāb
min 'ausaḳ el-'ašgār biḥaml el-'asmār
ịirḍah 'alēh min ḳablə mōtoh 'iịāk
ịiṣlaḥ fasādoh ḳablə tafna-l-'a'mār
[[3] ịis'al min allāh ḳablə mōtoh tôbah
ịagfir bihā zamboh ụatamḥi-l-'auzār
ịədaḫḫəlo [4]-l-genna-l-kerīm min faḍloh

[1] B: el-fagūri. [2] So weit Ms. A; der Rest nach B; die Hamza-Zeichen, die hier nicht stehn, habe ich zugesetzt. Wie Ḥasan el-Ḳaššāš die Strophe ergänzt hat, zeigen die beiden darunter in Klammern gesetzten Verse. [3] Dies des Ḥasan el-Ḳaššāš Ergänzung. [4] Ms.: ويدخله: das könnte man nur ụaịudḫilo lesen. Doch würde man heute hier die IV. Form kaum brauchen.

---

11. Dōr: Istišhād

Nach dem Lobpreis, wenn jemand zu euch kommt oder sagt,
wer brachte diese Worte in Schattenspieldichtung und zeigte sich intelligent,
So saget: [sie sind] von Dā'ūd el-Manâụī, dem Gewürzkrämer,
einem Meister, der über den schamlosen Tropf weit erhaben [1] war.
Und im Gebiet des glücklichen Kairo ist die Kunde von ihm [verbreitet],
und jeder Beamte weiß über el-Manâụī Bescheid.
Er erbittet von Gott, dem freigebigen, dem verzeihenden,
von den beladensten der Bäume eine Last von Früchten.
Er sei ihm gnädig vor seinem Tode, möge
sein Verfehlen zurecht gebracht werden, bevor die Menschen vergehen!
[Er erbittet von Gott vor seinem Tode Reue,
ihretwegen möge er seine Sünde verzeihen, sodaß die Fehler schwinden.
Es möge ihn eingehn lassen in das Paradies der Barmherzige in seiner Güte,

[1] kabbar fasse ich hier in der Bedeutung des Intensivs; vielleicht auch: „der über . . . . ‚Allahu akbar' rief" d. h. Gott zum Zeugen dafür anrief, daß er mit jenem nichts zu tun habe.

'innoh musâmiḥ 'al[1]-ḳabâ'iḥ sattâr.]

12. dôr[2].

ṷin ḥaddə ḳâlak min ẓahar min ba'doh
ṷakân lebîb bên 'ahlə fennoh šâṭir
ḥattä ẓahar hâza-l-ḫiiâl bit-tânî
ba'd an zahab gâboh ḳaṷâm iä mâhir
ṷaẓhar ma'ânîh ṷagtahad fî ḳôloh
† illä 'abdukum[3] ṭûl zemânoh dâiir
† ḥasan ḳaššâš . . .[4] el-faḳîr el-muḥtâg
min ḳad kaṷä ḳalb al-'a'âdî bin-nâr
iis'al 'ilâh loh ḳablə môtoh tôbah
iaǧfir bihä zamboh ṷatamḥi-l-'auzâr

[1] 'al = 'ala-l- ist in der vulgären Sprache üblich, kommt aber in den alten Gedichten nicht vor. [2] Diese Strophe nur in E; sie ist ein Zusatz von Ḥasan el-Kaššâš. [3] Das Wort paßt nicht in den Vers. Man erwartet ⏑ — — statt — ⏑ —, etwa 'abidkum, nach syrischer Art [Littmann]. [4] Hier fehlt eine Silbe, etwa hû, außerdem müßte das ḳaššâš, wenn es in den Vers passen soll, als ḳaššâš gelesen werden.

---

denn er ist nachsichtig, ein Verhüller der Schlechtigkeiten].

12. Dôr:

Und wenn einer zu dir sagt, wer ist nach ihm erschienen,
und war begabt unter seinen Zunftgenossen, ein kluger,
bis daß dieses Schattenspiel von neuem bekannt wurde,
der es, nachdem es geschwunden war, schnell herbei brachte, du Geschickter,
und offenbar machte seine Stoffe und sich abmühte mit seinen Worten:
Es war ausschließlich euer Knecht, der sein Lebenlang umherzog,
Ḥasan Kaššâs, der arme, der bedürftige[1],
der das Herz der Feinde mit Feuer brannte.
Er erbittet von Gott für sich vor seinem Tode Reue,
um deretwillen möge er seine Sünde verzeihn, so daß schwinden die Fehler[2].

[1] Zu ergänzen: nach Gottes Barmherzigkeit. [2] Dieser Vers auch schon in der Nachdichtung in der vorigen Strophe.

VI. (Ms. B fol. 4. 5.)

البليق

1 يا زيرقش يا بن الاخيار — ما لك تحتار
والدمع من عينك غدار — شبه الامطار

2 قول لى اش جرا لك يا بن الناس — جنح الاغلاس
واقف وبالك فيه وسواس — واننى فى افكار
3 انا اقولك واصغالى — ما فى بالى
سمك عدمنى رممالى — جوزين ستار
4 ادى خذ الستار منك — واشهر جنك
[2]انى غمزه خاب ظنك — بين الشطار
5 [1]انى بتسالنى عنه — اجهل فنه
خذوا وراح بوا عدته — ما كان فى الدار
6 ليش فى الطريقه يا بغنوس — تقبل داسوس
تاخذ فنوق بالدبوس — ما تخشا العار
7 يا عم علمنى صنعه — تزداد رفعه
لحل المعيشه والمتعه — طول الاعمار
8 المديح: وامدح نبى لولاه ما كان — للدين اركان
ولا دلايل فى القران — للناس اجهار
9 الاستشهاد: وانا المناوانى داوود — للشيخ مشدود
نحلا وفى الصنعه معدود — ريس عطار

1 So deutlich, statt ازى. 2 Zuerst stand da بين الشطار.

VI. el-bellik.

1. dōr [šēḫ el-ma'āš]

jā zibriḳāš ja-bn el-'aḫjār — mālak tiḥtār
ǥad-dem'ə min 'ēnak haddār — šibh al-'amṭār

2. dōr [šēḫ el-ma'āš]

ḳul-lī-ēš [1] garā lak ja-bn en-nās — gunḥ el-'aglās

1 Wegen des Versmaßes wohl zweisilbig zu lesen. Vgl. XI 1.

---

1. Dōr: [Šēḫ el-Ma'āš:]

O Zibriḳāš, du Sohn der Edlen, warum bist du in Verlegenheit, und [warum sind] die Tränen aus deinem Auge ein Strömen gleich Regenbächen?

2. Dōr: [Šēḫ el-Ma'āš:]

Sage mir, was dir zustieß, Sohn achtbarer Eltern, am Ende der Nacht, [1]

1 Vgl. oben V 1.

ųâḳif ųabâlak fīh ųasųâs   ųintē f-afkâr[1]

3. dôr [zibriḳâš]

'anā 'aḳullak ųiṣgā-lī   mâ fī bāli
semek 'adamnī rasmâlī   gōzēn sinnâr

4. dôr [šēḫ el-ma'āš]

'iddī ḫaz es-sinnâr minnak   ųaẓhar gannak
'izzaiјə[2] gamzoh ḫâb ẓannak   bēn eš-šuṭṭâr

5. dôr [zibriḳâš]

'izzaį[2] bitis'alnī 'annoh   'aghal fennoh
ḫazō ųarâḥ bō 'âdinnoh[3]   mā kân fi-d-dâr

6. dôr [šēḫ el-ma'āš]

lēš hi[4]-ṭ-ṭariḳah įā bagnûs   tiḳbal dâsûs
tâḫuz funûnī bi-d-dabbûs   mā tiḫša-l-ʿâr

1 Statt fī 'afkâr. 2 Im Ms. mit ق geschrieben. 3 So wohl zu lesen. Es ist eigentlich علا انّه. Die Schreibung عدنّه ist auffallend. Zu dem علا vgl. Nöldeke, Beitr. zur semit. Sprachwissenschaft 66 Anm. 2. 4 Vgl. Brockelmann, Grundriß II 190.

---

daß du dastehst, mit Sorgen in deinem Gemüte, und in Gedanken.

3. Dôr: [Zibriḳâš:]

Ich will es dir sagen, so höre mir zu, was mich beschäftigt.
Ein Fisch nahm mir mein Kapital: zwei Paar Angelhaken.

4. Dôr: [Šēḫ el-Ma'āš:]

Der die Haken von dir nahm und deine Verstörtheit sichtbar werden ließ,
Wie hat sein Zupacken dein Denken verwirren können unter den Verständigen?

5. Dôr: [Zibriḳâš:]

Wie fragst du mich nach ihm? Ich kenne seine Zunft nicht.
Er ergriff es und ging fort mit ihm — er war noch nicht im Hause.

6. Dôr: [Šēḫ el-Ma'āš:]

Wie? Nimmt denn die Ṭariḳa, du Novize, einen Spion auf?[1]
Daß du meine Künste mit der Keule in Empfang nehmen willst?
Fürchtest du nicht die Beschämung?

1 Der Šēḫ el-Ma'āš ist über die abweisende Antwort des Z. (5. Dôr) ärgerlich. Z. lenkt im 7. Dôr ein und bittet.

7. dôr [zibriķâš]

jā 'ammə 'allimnī ṣan'ah — tizdâd rif'ah
lagl el-ma'īšah ṷa-l-mut'ah — ṭûl el-'a'mâr

8. dôr [el-mediḥ]

ṷamdaḥ nebī laulâh mā kân — lid-dîn 'arkân
ṷalâ dalâjil fi-l-ķur'ân — lin-nâs 'ighâr

9. dôr el-istišhâd

ṷana-l-manāṷâtī dā'ûd — liš-šêḫ mašdûd
naḫlā ṷafi-ṣ-ṣan'ah ma'dûd — raijis 'aṭṭâr[1]

1 Var.: bên eš-šuṭṭâr.

---

7. Dôr: [Zibriķâš:]

Mein Oheim, lehre mich das Handwerk — so nimmst du zu an Ansehn —
wegen des Lebensunterhalts und des Erwerbs, lebenslang.

8. Dôr: [Mediḥ:]

Und ich preise [den] Profeten, wenn er nicht wäre, hätte der Glaube keine „Säulen"[1]
und keine Beweise[2] wären im Korân, für die Menschen eine deutliche Verkündigung[3].

9. Dôr: [Istišhâd:]

Und ich bin der Da'ûd aus el-Manāṷât, mit dem Šedd versehen durch den Šêḫ
Naḫle und im Handwerk aufgeführt als der Raijis 'Aṭṭâr[4].

1 Gedacht ist an die 5 Säulen (arkân) des Islâm: šahâda, ṣalât, zakât, ḥaǵǵ, ṣôm. 2 dalîl „unbestreitbares Argument". Vgl. Juynboll S. 46. 3 Vgl. أجهر بقراءته. 4 Var. unter den Verständigen.

No. VII und VIII,

erhalten in Ms. C. Zwei Fragmente, der Rest eines zu rezitierenden Gedichtes mit dem Anfang des darauf folgenden Belliķ. Dichter ist 'Alī en-Naggâr. Zum Inhalte vgl. die Vorbemerkung zu No. III und IV. Die Bezugnahmen auf die islamischen Zunftgebräuche sind hier besonders interessant und wichtig.

Das erste Gedicht (No. VII) besteht aus Strophen aus je 5 Doppelversen, von denen die letzten beiden den Gesamtreim, die ersten 3 einen Sonderreim aufweisen. Das Versmaß ist: *mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ûlun.*

Vom Bellîḳ sind Maṭla' und 4 Strophen erhalten. Jede der Strophen hat 7 Verse, von denen 1—3 und 7 das Versmaß *maf'ûlâtu maf'ûlâtun*, 4—6 *maf'ûlun* aufweisen. Den Gesamtreim bieten die beiden Verse des Maṭla' und der 7. Vers jeder Strophe, während 1—3 und 4—6 je Sonderreim aufweisen.

VII. (Ms. C.)

. . . .

واتعلم الصنعه وابقا صياد   لو كنت تامرق اشيل الاحجار fol. 1a
لان قالوا من خدم سوف يخدم   وانا اخدمك لو كان لنزح الابيار

شيخ المعاش

ميت مرحبابك يا بنيى مقبول   اهو كذا شرط الذى يتعلم
يكون مهذب فى جميع افعاله   ولو اسا شيخه عليه ما اتكلم
يبقى عزيز عنده ويوريه فنه   اذا راه صابر ولم [1] يتالّم
يوضح اليه السر شيخه يُرشد   وما خفى عنه يبان له اجهار
وبعد موت الشيخ يسود المشدود   يبقا رضاه يلقاه معه اين ما سار

زبرقاش

يا عم عهدى ولك ما يرضيك   وبعد عهدك يرتمى لى شدك
ويشهد الله اننى اخترتك   انك تكون شيخى واحفظ عهدك
ولا اخونك يا ابى طول عمرى   الا اكون فى الرق مكتوب عبدك
يكون عليا خدمتك للغايه   واكون رفيقك الى فراغ الاعمار
ان مت قبلى ما انقطع عن قبرك   وان مت قبلك لاجل عهدى انزار

شيخ المعاش

ان كان تريد يا زبرقاش عهد الله   واقبلك ابنى وتبقا فايق
غنى انا وياك بليليق صنعه   فى وسط كل محضر بما هو لايق
وقول لكل زامر يجس السيكه   والدق مصمودى برقه رايق
اشطح واغنى وانبسط كل ليله   فى وسط كل محضر حدى كل حضار
ونا رسيلك فى جميع ما قلته   على طرب الات ومغنى والنظار

[1] Der Strich des Fatha steht unter dem Tešdîd.

زبرقاش

[1][يا عم] قصدى قبل اغنى امدح طه الذى رب السموات حبه
[1][من استخصه] الامين جبرايل لحضرة البارى وخا[صه ربه][1]
من انطق الله له الحجاره الجلمد وقد سكن فى وسط قلبى حبه fol. 1b
عسى بمدحه فى الحسب يشفع لك من نار جهنم يا على يا نجار
ويغفر الله لك جميع اوزارك بكثر مدحك فى الرسول المختار

1 Die 3 Ergänzungen schlägt Littmann vor.

VII.

Aus Hs. C. [Rest des Zagal.]

zibriḳāš: . . . .
ụat'allim eṣ-ṣan'ah ụa'abḳā ṣaiịād
lau kuntə tāmurnī[1] 'ašīl al-'aḥgār
la'innə ḳālū min ḫadam sōf ịuḫdam
ụana-ḫdimak lau kān linazḥi-l-'abịār

dōr: šēḫ al-ma'āš:
mīt marḥabābak ịā bunaiịī maḳbūl
ahū kazā šarṭ allazī ịit'allim
ịakūn muhezzeb fī gamī' af'āloh
ụalau 'asā šēḫoh 'alēh ma-tkellim
ịibḳā 'azīz 'andoh ụaịūrīh fennoh

1 So auf Grund der Orthographie; heute würde man etwa *ta'murnī* sagen.

VII. Ms. C.

Zibriḳāš: . . . .
und ich will das Handwerk lernen, und werde ein Fischer sein,
selbst wenn du mir befehlen solltest, ich soll die Steine fortschaffen.
Nämlich man sagt, wer dient, dem wird man dienen,
und ich will dir dienen, wenn es auch wäre zur Ausschöpfung der Brunnen.

Šēḫ al-Ma'āš:
Hundert Mal willkommen, mein Söhnchen, einverstanden!
so ist die Bedingung dessen, der lernen will.
er sei wohlerzogen in allen seinen Taten
und wenn sein Schēch ihm auch Unbequemlichkeiten macht, so redet er nicht,
er bleibt geliebt bei ihm, und der wird ihm seine Kunst zeigen,

'izā ra'āh ṣābir ụalam ịit'allim
ịūḍah 'ilēh es-sirrə šēḫoh iuršid
ụamā ḫafā 'annoh ịubān loh 'ighār
ụaba'də mōt eš-šēḫ ịasūd al-mešdūd
ịibḳā riḍāh ịilḳāh ma'oh 'ēn mā sār

dôr: zibriḳāš:

ịa 'ammə 'āhidnī ụalak mā ịirḍīk
ụaba'də 'ahdak ịirtimī lī šeddak
ụaịišhad allāh 'innanī 'iḫtartak
'innak təkūn šēḫī ụa'aḥfaẓ 'ahdak
ụalā 'aḫūnak ịā 'abī ṭūl 'omrī
'illā 'akūn fi-r-riḳḳə maktūb 'abdak
ịakūn 'alaịịā ḫidmətak lil-gāịah
ụakūn refīḳak ilā[1] firāg el-'a'mār
'in muttə ḳablī ma-nḳaṭa' 'an ḳabrak

1 ilā ist einsilbig und als Länge gerechnet, vielleicht il gelesen.

---

wenn er ihn geduldig sieht und nicht leicht gekränkt ist.
Sein Schēch wird ihm das Geheimnis (es-sirr) kund tun, er wird (selber) leiten[1],
und was vor ihm verborgen ist, wird ihm offen klar gelegt.
Und nach dem Tode des Schēch wird Herr der Mašdūd[2],
seine(s Meisters) Einwilligung wird er bei sich finden, wo immer er geht.

Zibrikāš:

Mein Oheim, nimm mir den 'Ahd ab, und dir soll sein, was dich zufrieden stellt,
und nach deinem 'Ahd soll mir dein Šedd geworfen werden.
Und Gott ist Zeuge, daß ich dich erwählte
daß du mein Šēḫ seiest, und ich deinen 'Ahd beobachten will.
Und nicht will ich dich täuschen, mein Vater, mein Leben lang,
sondern ich will auf dem Pergament eingeschrieben sein als dein Sklave.
Mir soll der Dienst gegen dich Pflicht sein, zum äußersten,
und ich will dein Genosse sein bis ans Lebensende.
Wenn du vor mir stirbst, will ich nicht mich von deinem Grabe trennen,

1 D. h. er wird ein Muršid, der selbständig andere anleiten kann. 2 Der mit dem Šedd versehene, der also bereits Nakīb war, wird nun selber Meister.

ṷin muttə ḳablak laglə 'ahdi 'anzár

dôr: šêḫ al-ma'âš:

'in kân turid ja zibriḳâš 'abd allâh
    ṷa-'aḳbilak 'ibni ṷatibḳā fâjiḳ
ġannī 'anā ṷaijâk bulēliḳ ṣan'ah
    fī ṷaṣṭə dal[1]-maḥḍar bimā hū lâjiḳ
ṷaḳûl lidaz[1]-zâmir jəguss as-sīkâh
    ṷa-d-daḳḳə maṣmûdī biriḳḳə zâjiḳ
'asṭaḥ ṷaġanni ṷanbisiṭ dal-lēle
    fī ṷaṣṭə dal-maḥḍar ḥadā dal-ḥuḍḍâr
ṷanā rasîlak fī gamī' ma ḳultoh
    'ala ṭarab 'âlât ṷamaġnā ṷa-ṭ-ṭâr

[dôr: el-medîḥ] zibriḳâš:

[jâ 'amma] ḳaṣdī ḳabl 'aġannī 'amdaḥ
    ṭâha-llazī rabb as-samāṷât ḥabboh
[min 'istaḥaṣṣoh a]l-'amîn gibrâ'îl

[1] Beachte die Orthographie.

---

und wenn ich vor dir sterbe, so werde ich wegen meines 'Ahd
    Gegenstand frommer Besuche sein.

Šêḫ al-Ma'âš:

Wenn du, Zibriḳâš, den 'Ahd Gottes willst,
    und daß ich dich annehme als meinen Sohn und du berühmt wirst,
so singe mit mir ein meisterhaftes Belliḳ
    in mitten dieser Versammlung über etwas, was passend ist,
und sage jenem Flötenbläser er möge anstimmen [die Melodie] as-Sîkâh
    und der Rhythmus sei maṣmûdisch in Zartheit [es] verschönend[1]
Ich will übermütig sein und singen und vergnügt sein in dieser Nacht
    in mitten dieser Versammlung bei diesen Anwesenden.
Und ich bin dein Genosse in allem, was du sagst
    zu der Musik der Instrumente und Gesang und dem Ṭâr.

Zibriḳâš:

[Mein Oheim,] mein Wunsch ist, daß ich, bevor ich singe, preise
    Ṭâhā, den der Herr der Himmel liebte,
den Gabriel, der Getreue, [zum Eigentum gab]

[1] Wenn zâjiḳ zu زوق oder زيق gehört: doch kommt I nicht vor. Vielleicht stellt man es besser zu ذوق und übersetzt dann etwa: in Feinheit kostend.

lihaḍret al-bârī ua[ḥaṣṣoh rabboh]
man 'anṭak allah lo[1]-l-ḥigâra[1]-l-galmad
ua ḳad sakan fī uastə ḳalbi ḥubboh
'asâ bi madḥoh fi-l-ḥisâb jišfa' lak
min nâr gehennam jâ 'alī jâ naggâr
uajagfir allâh lak gamī' 'auzârak
bikusrə madḥak fi-r-rasûl al-muḫtâr.

1 Die Schreibung لہ und لِلْحجاره würde in Ms. A hier nicht gewählt sein. Dort steht das ه offenbar nur da, wo es am Ende gesprochen wurde.

---

der Majestät des Schöpfers, und [sein Freund war sein Herr,][1]
zu dem Gott reden ließ den harten Felsen
und es wohnt inmitten meines Herzens die Liebe zu ihm.
Vielleicht wird er um des ihm gespendeten Lobes willen bei der Abrechnung dich fürbittend bewahren
vor dem Feuer der Gehennam, o 'Alī, o Naggâr!
Und Allah möge dir vergeben alle deine Sünden
wegen der Menge des Lobes, das du dem Gesandten, dem auserwählten, spendetest.

1 Die Ergänzungen dieser beiden Zeilen von Littmann.

VIII. (Ms. C.)

البليق

يا شيخ المعاش يا مقدام   تقبلنى اكون لك خدام   fol. 1b.

زبرقاش

يا شيخ المعاش يا عمى   فى قصدى سميكه لامى
زعقنى والتعب غمى   للاعيال   شرحى طال   حالى حال
وخايف اروح للايتام

شيخ المعاش

يا ابنى عليا اصطاد لك   من دل بحر خذ ما طاب لك
من صيد السمك واتملك   بالاشباك   ما يكفاك   والله اعطاك
كفى حيلتك لا تنضام

زبرقاش

يا شيخ المعاش راشيني   من صيد السمك غدّيني
من دل بحر ما يكفيني   من شيلان   او حيتان   للاخوان
اطرح لى الشبك سعدك دام

شيخ المعاش

اصبر لى عنا وحياتك   دا رزقك يجيك واخوانك
الا غمى حالاتك   لما اصطاد   قوت الاولاد   يا استاد
عارف شكوتك بالاتمام

زبرقاش

فرحني

VIII. el-bellik.

[matla'. zibrikāš]

ja šēh el-ma'āš jā mikdâm   tikbalni 'akûn lak haddâm

[1. dôr] zibrikāš

jā šēh el-ma'āš jā 'ammī   fī kaṣdī səmékah lummi
raiiḥnī ṳa-'izhab gammī
lil-'a'jâl   šarhī tâl   ḥalī ḥâl
ṳahâiif 'arûḥ lil-'ītâm

[2. dôr] šēh el-ma'āš

jā 'ibnī 'alaiia-ṣṭâd lak   min dal-bahrə huz mā ṭâb lak

Das Bellik.

[Matla': Zibrikāš:]

O Šēh el-Ma'āš, der du an der Spitze marschierst, nimm mich an, ich will dir ein Diener sein!

[1. Dôr:] Zibrikāš:

O Šēh el-Ma'āš, mein Oheim, ich wünsche ein Fischlein für meine Mutter, mach mich frei und beseitige meinen Kummer!
Für die Kinder! meine Erklärung ist lang, meine Zeit ist um! und ich fürchte zu den Waisen zu gehn.

[2. Dôr:] Šēh el-Ma'ās:

Mein Sohn, meine Sache ist es, daß ich für dich fische aus diesem Flusse, nimm was du brauchen kannst

min ṣêd es-semek ụitmallak
bil-'ašbāk mā ịikfāk ụalla-'ṭāk[1]
kufā 'ēlatak lā tindām

[3. dôr] zibriḳāš

ịā šêḫ el-ma'āš rāšinī min ṣêd es-semek ġaddīnī
min dal-baḥrə mā ịikfīni
min šīlān 'au ḥītān lil-'iḫụān
'itraḥ li-š-šebek sa'dak dām

[4. dôr] šêḫ el-ma'āš

'uṣbur lī hana ụaḥịātak dā rizḳak jagīk ụiḫụānak
'illā ġammənī ḥālâtak
lamma-sṭād ḳūt laulād ịa 'ustād
'ārif šekụatak bil-'itmām

[5. dôr] zibriḳāš

farraḥnī . . . . .

[1] So wohl für ụallāh a'ṭāk zu lesen.

---

vom Fischfang und eigne dir an
durch die Netze, bis du genug hast; Gott gibt dir
Nahrung für die Familie, sie soll keinen Mangel haben!

[3. Dôr:] Zibriḳāš:

O Šêḫ el-Ma'āš, stehe mir bei! Aus dem Fischfang gib mir ein Mittagsmahl
aus diesem Flusse, was ich brauche
an Kaulköpfen oder Stockfischen für die Brüder,
wirf für mich aus das Netz, dein Glück sei dauernd!

[4. Dôr:] Šêḫ el-Ma'āš:

Habe Geduld mit mir hier, bei deinem Leben!
Dieser dein Lebensunterhalt soll zu teil werden dir und deinen Brüdern!
Lediglich deine Verhältnisse bekümmern mich,
wenn ich fische Nahrung für die Kinder, o „Meister“[1].
Ich kenne deine Klage vollkommen!

[5. Dôr:] Zibriḳāš:

Erfreue mich . . . . . .

[1] Das ist wohl ironisch gemeint.

IX. (Ms. B.)

Leider ist von diesem Gedicht nur die 1. Strophe erhalten. Über den Inhalt läßt sich nichts sagen; das Gedicht folgt in der Hs. unmittelbar auf das unter No. VI veröffentlichte Bellik. Auch über die Reime ist nichts zu sagen auf Grund des vorliegenden Beispiels. Das Versmaß ist:

mustaf'ilun fā'ilātun *mustaf'ilun mustaf'ilun*
mustaf'ilun fā'ilātun *mustaf'ilun fa'lun.*

قطعه فى التنيسى

يا سادة يا لمعانى   سادوا وشادوا وارتقوا
وذكرهم مسك فايح   فى ساير البلدان

ḳiṭ'a fi-t-tinnisī[1]

ja sādatī[2] bil-ma'ānī   sādū uašādū uirtaḳū
uazikrəhum miskə fāiiḥ   fī sā'ir el-boldān

1 So ist auch oben S. 299 zu lesen! 2 So muß man wohl im Versmaß lesen. Daß das t zu sprechen ist, darauf weisen die Punkte hin.

Stück in der tinnīsischen [Dichtungsart].[1]

O über die, welche Herren sind durch den Edelmut, sie herrschen, werden bekannt, steigen empor,
und ihr Ruf ist Moschus, dessen Duft ausströmt in die übrigen Länder.

1 Offenbar nach der Stadt Tinnis benannt, deren Ruinen im Menzale-See, nicht weit von Port Said entfernt, liegen; (vgl. über die Lage der Stadt die arab. Karte bei Jāḳūt, Mu'ǵam el-Boldān (Kairo 1323) II 421. Tinnis war nach Maḳrīzi einmal eine der bedeutendsten Städte Egyptens. Die Stadt wurde im Schauwāl 624 = Sept. Okt. 1227 auf Befehl des Aijūbiden al-Malik al-Kāmil zerstört. Vgl. Ḫiṭaṭ (Kairo 1324) II 292.

No. X. (Ms. B fol. 6.)

Der Anfang eines Gedichtes; es hat keine Überschrift, und die Personen, die reden, sind weder in den Überschriften der Strophen genannt, noch angeredet. Indessen ist es außer Zweifel, daß der Fellach im Rachen des Krokodils Zibriḳāš sein muß. Nach dem Vorbild von No. XI habe ich angenommen, daß sein Gegenspieler Riḥim ist. Doch ist die Situation nicht so deutlich, daß es Riḥim notwendig sein müßte.

Erhalten ist das Maṭla' und etwas über 3 Strophen. Das Metrum jedes der 10 Halbverse ist *mustaf'ilun fa'lun* Die Reime sind so kompliziert, daß ich sie in einem Schema zusammenzustellen versuche. Wenn x der Gesamtreim ist, und die einzelnen Sonder-

reime mit Buchstaben des Alfabets von a ab bezeichnet werden, so würde das Reimschema für Maṭla' und die ersten beiden Strophen folgendermaßen sein:

Maṭla'	a	x			
	a	x			
1. Strophe	b	c	2. Strophe	d	e
	b	c		d	e
	x	c		x	e
	c	x		e	x
	—	x		—	x

Dabei ist zu beachten, daß der fünfte Kurzvers gleich dem achten, und der sechste gleich dem siebenten ist.

No. X (Ms. B fol. 6.)

قيفوا انظروا فلاح   مكسور دليل منهان
جوا حنك تمساح   من سالف الازمان

دور

يا من رماك دهرك   فى فم دالتمساح
قول لى على امرك   وما دهاك يا صاح
لما بقيت لهفان   والسر منك باح
والسر منك باح   والنى بقيت لهفان
والدمع من عينك   يجرى دما طوفان

دور

طول مدتى صياد   يا من سال عنى
فى صيدتى معتاد   لما بقى فنى
جيته وانا فرحان   تاريه يطمنى
تاريه يطمنى   جيته وانا فرحان
فيا طبق وامسيت   باكى وحينى حان

دور

خليتنى دايب   محتار على شانك
حاضر وانا غايب   من شدة احزانك
ليش جيت اليه باطمان   لما رجع خانك
لما رجع خانك   ليش جيت اليه باطمان
خذ لك حذر واحذر   تعاشر الخوان

دور

قد غرق جهلى ان — والدهر اغمانى

X.

maṭla':	ḳifu [1]-nzurū fellāḥ	maksūr dalīl minhān
[riḥim]	gūuā ḥanak timsāḥ	min sālif al-'azmān
1. dôr:	ja man ramāk dahrak	fī fammə da-t-timsāḥ
[riḥim]	ḳullī 'alā 'amrak	uamā dahāk ja ṣāḥ
	lammā baḳēt lahfān	ua-s-sirrə minnak bāḥ
	ua-s-sirrə minnak bāḥ	uintē baḳēt lahfān
	ua-d-dam'ə min 'ēnak	jigrī da mā ṭūfān
2. dôr:	ṭūl muddatı ṣaijād	ja man sa'al 'annī
[zibriḳāš]	fī ṣēdəhim mi'tād	lammā baḳā fennī
	gītō uanā ferḥān	tārih jəṭamminnī
	tārih jəṭamminnī	gītō uanā ferḥān

1 kifū für kifū von uakafa. Zum Imperativ ḳif vgl. Spitta S. 224.

Maṭla': Steht still und seht einen Fellāḥen, gebrochen, elend, mißhandelt.
Im Rachen eines Krokodils seit undenklichen Zeiten [1].

1. Dôr: [Riḥim] O du, den dein Mißgeschick ins Maul dieses Krokodils warf,
berichte mir über deine Sache und was dich betroffen hat, o Freund!
Daß du traurig wurdest und das Geheimnis von dir ans Licht kam,
und daß das Geheimnis von dir ans Licht kam, und du traurig wurdest.
und die Träne aus deinem Auge rinnt — das ist Sintflutwasser!

2. Dôr: [Zibriḳāš]: Mein Leben lang bin ich ein Fischer — der du nach mir fragst,
An ihre [der Krokodile] Jagd gewöhnt, da es mein Beruf (fenn) war.
Ich ging wohlgemut an es heran, offenbar [2] will es mich sicher machen.
Offenbar will es mich sicher machen, ich gehe wohlgemut an es heran.

1 Wohl eine Übertreibung, er sitzt sehr lange schon im Rachen des Tieres.
2 tārih für atārih = atāḥih; zu diesem Adverb vgl. Spitta S. 179, Willmore 209; Spiro, Lexicon s. v. igrann.

	faja ṭabaḳ[1] ṷamsīt	bākī ṷaḥîni ḥân
3. dôr:	ḫallētini dājib	muḥtâr 'ala šânak
[riḫim]	ḥâḍir ṷanâ ġâjib	min šiddat aḥzânak
	lēš gît 'ilêh biṭmân	lammā rigi' ḫânak
	lammā rigi' ḫânak	lēš gît 'ilêh biṭmân
	ḫuz lak ḥazar 'iḥzar	ta'âšir el-ḫūṷân,
4. dôr:	ḳad ġarrə bī gahlī	ṷad-dahrə iġmâ'ī[2]
[zibriḳâš]	inn	

1 So Littmann. 2 غ allerdings nicht sicher, jedenfalls ein Buchstabe mit 1 Punkt darüber, und das kann hier kaum etwas anders sein. Man könnte auch aġma bi lesen, denn von den 2 Punkten unter dem ersten jā könnte einer nicht ursprünglich sein.

Und o, da schnappte es, und ich blieb weinend, und meine Zeit ist gekommen.

3. Dôr: [Riḫim]: Du machst, daß ich vergehe[1], ratlos deinetwegen.
Anwesend und zugleich abwesend bin ich[2] wegen der Stärke deiner Bekümmernisse.
Warum gingst du zu ihm in Sorglosigkeit, als es umkehrte und dich betrog?
Als es umkehrte und dich betrog, warum gingst du zu ihm in Sorglosigkeit?
Brauche Vorsicht und hüte dich davor, dich einzulassen mit den Betrügern!

4. Dôr: [Zibriḳâš]: Meine Dummheit hat mir bös mitgespielt und das Misgeschick war [bewirkte] meine Lähmung.

1 Eigentlich: schmelze, zerfließe. 2 Im Körper anwesend, im Geiste abwesend; wie von Sinnen.

No. XI and XII,

erhalten nur in Ms. D und E. Ganz abweichend von den andern Gedichten ist hier der Dichter nicht angegeben. Ich gebe die Gedichte nur in Transskription und Übersetzung.

No. XI besteht aus Maṭla' und 6 Strophen zu je 5 Doppelversen. In Maṭla' und Strophe 1 und 6 redet Riḫim, in den Strophen 2—5 Zibriḳâš. Die beiden Doppelverse des Maṭla' und die beiden letzten jeder Strophe enthalten den Hauptreim, die drei ersten Verse jeder Strophe den Sonderreim. Das Versmaß ist hier: *mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ûlun.*

Das Bulēliḳ (No. XII) weist Maṭla' und 5 Strophen auf. Hier wechseln die Strophen regelmäßig zwischen Riḫim und Zibriḳâš.

Das Versmaß ist *mustaf'ilun fa'lun*, die Reime sind ganz analog denen in No. XI.

XI.

maṭla': riḫim: ḳabl el-kalâm 'amdaḥ nebîna-l-hâdî
min 'anṭaḳ allâh lo-l-ḥigârâ jâ ṣâḥ
ṷa-ḍ-ḍabbə gâ sellim 'alêh fi-l-ṷâdi
ṷa-mma-l-gemel min 'ozmə mâ bō ḳad bâḥ

1. dôr: riḫim: jâ 'aijuha-l-fellâḥ famâ dâ-ṣâbak
lammâ baḳêt fî fammə timsâḥ kâsir
da'ṷat faḳîr ṷillâ du'â min maẓlûm
ṷillâ mərâbiṭ kân bisirrō ḥâḍir
ṷillâ 'abûk jâ munjatı kân jid'î
'alêk ṷa'ummak fi-ẓ-ẓalâm al-'âkir
inhaḍ ṷa-'a'limnî 'alâ di-l-ḳiṣṣah
jâ min ramâh dahrō ṷa-'aṣbaḥ nauṷâḥ
ḳul-lî êš[1] sebeb mâ 'iḫragak min bêtak
lammâ 'alêk ḳad î'tadâ da-t-timsâḥ

1 Vgl. VI 2.

XI.

al-Maṭla': Riḫim: Bevor ich rede, preise ich unsern Profeten, den recht leitenden
zu dem Gott die Steine reden ließ, o Freund!
Und die Eidechse kam, ihn zu grüßen im Wâdî
Und das Kamel — was in ihm an Schrecken war, brachte es ans Tageslicht[1]

1. Dôr: Riḫim: O du Fellaḥ, was hat dich betroffen,
da du dich im Rachen eines reißenden Krokodils befindest!
Der Fluch eines Frommen, oder das Gebet von einem, der ungerecht behandelt ist,
oder war ein Derwisch mit seinem Geheimnis (sirr) zugegen?
Oder hat dich dein Vater — o mein Wunsch! — verflucht
und deine Mutter in der trüben Finsternis?
Auf! und unterrichte mich über diese Geschichte
O du, den sein Geschick darniederwarf, daß er nun heult.
Sag mir, welcher Anlaß dich aus deinem Hause trieb
daß dies Krokodil in deine Rechte eingriff.

1 Diese Geschichte von dem Kamel, das durch sein Brüllen die Wahrheit ans Tageslicht bringt, ist sehr bekannt in allen islamischen Ländern und wird z. B. in as-Sîra al-Halabîja (Kairo 1320) Bd. III S. 284 erzählt.

2. dôr: zibriḳâš: jâ min 'ala-ḥuâlī bitis'al 'i'lam
        'innī 'anâ ṣaijâd ḳadîm fi-l-higrah
    'aṣṭâdə bi-l-ḳânûn ua'âḫuz rizkī
        uašâ' bidâ bēn 'ahlə fennī ḫibrah
    ua'auuim el-ḳar'â ua-'armi-s-sennâr
        uaḥarrir eṣ-ṣan'ah bibêt el-'ibrah
    ua'aṭraḥ eš-šebekah [1] bi-'īdi sir'ah
        uaḳ'ad 'ala-r-râmûz 'izâ gâ 'au râḥ
    ualâ 'aḳaddim ḫôf 'anâ ṭûl 'omrī
        uašuft 'abûja-ṣṭâd samanîn timsâḥ

3. dôr: ṭiliḥtə [2] jôm al-'aṣrə ḳabl al-magrib
        'aṣîb 'alâ gamb el-gezîre da'kah
    ua-l-môg ḳad itlâṭam ba'ḍô [3] fī ba'ḍe
        min ḫalfə el-'arjâḥ bitilk el-birkah
    saḥabtə ṭarrâḥah gedîdah 'andī
        min gazlə nâ'im minsaḥib min rukkah

1 Wahrscheinlich muß man wegen des Verses šebkah lesen. 2 = طلعت. Hier ist der Vers nicht in Ordnung.

---

2. Dôr: Zibriḳâš: Der du mich nach meinen Geschicken fragst, wisse, ich bin ein Fischer, alt im Dienst.
    Ich fische nach der Regel und verdiene meinen Unterhalt,
        und es verbreitete sich unter meinen Zunftgenossen die Kunde davon.
    Und ich lasse schwimmen den Kork [1] und werfe aus die Haken
        und ich richte das Handwerk genau ein mit dem Kompaß.
    Und ich werfe aus das Netz mit meiner Hand geschwind
        und ich sitze auf dem Meere [2], wenn es kommt und geht.
    Und keine Furcht zeige ich, so lange ich lebe,
        und ich sah, wie mein Vater 80 Krokodile fing.

3. Dôr: Ich ging eines Tages aus, nachmittags, gegen Sonnenuntergang,
        traf auf der Seite der Insel einen Haufen (Fische) an,
    und die Wogen schlugen gegen einander
        wegen der Winde in diesem Gewässer.
    Ich zog ein neues Wurfnetz an mich heran,
        von zartem Netzwerk, gesponnen vom Spinnrocken.

1 Pflanzenmark, das oben schwimmt, damit die Haken nicht zu tief hinuntersinken. 2 الراموز ... البحر العظيم لتموّجه TA. Er sitzt im Kahn auf dem Meere.

lammā ramēt el-gazlə billā-ṭṷakkalt
    ṷa-ḳultə bismillā-l-kerīm el-fattāḥ
lammā ramēt tilk er-roṣāṣ itmakkin
    saḥabtahā 'andī ṭilī' da-t-timsāḥ

4. dôr: lammā ra'ētō [1] ḳad təḳaš'ar gismī
    ṷaḳultə mā di-llā balīje tġimme [2]
ṷaṣfarrə lônī ṷinza'ag 'aḥṷālī
    ṷaġābet er-rūḥ fī makān el-laḳme
ṭaḳṭaḳtə [3] 'a'ḍāja ṷamā bī zājid
    ṷagēt 'aṷallī mā laḳēt lī nahme
lammā ra'ētō [1] nām ṷamaddad rigleh
    kunt 'aḥsib innō māt 'atārīh jirtāḥ
maddētə 'īdī 'inn 'aḫallaṣ gazlī
    ṭabaḳ 'aleijā mā laḳēt lī muftāḥ

5. dôr: jā ḥaggə 'aḥmed bi-n-nebī el-hādī
    min nūruhū fi-l-'ufḳə sāṭi' lāmi'
'ilḥak lididdī bi-l-'agal ḫallaṣnī
    ṷunẓur lida-t-timsāḥ ligismī bāli'

1 D: laḳētō. 2 = لقمة. 3 Ms.: ṷaṭaḳṭaḳtə.

Als ich das Netzwerk auswarf, vertraut ich auf Gott
  und sprach: im Namen des Gütigen, des Öffners!
Als ich jenes Blei auswarf, wurde es festgehalten,
  ich zog es an mich — da kam dies Krokodil heraus!

4. Dôr: Als ich es sah, da überlief es meinen Körper
  und ich sprach: Sicher hat irgend ein Misgeschick es gereizt!
Und gelb wurde meine Farbe und verstört mein Befinden,
  und der Atem ging aus an der Stelle des Schluckens.
Ich klapperte mit meinen Gliedern und es konnte mit mir nicht schlimmer werden (?),
  und ich wollte fortlaufen, nicht fand ich mir Kraft.
Als ich es ansah, schlief es und streckte seine Füße aus
  ich glaubte, es sei gestorben, wie es sich so ausstreckte.
Ich streckte meine Hand aus, um das Netz loszumachen,
  da schloß es über mir zu, und ich fand mir keinen Schlüssel.

5. Dôr: O Ḥagg Aḥmed, beim rechtleitenden Profeten,
  dessen Licht am Horizonte glänzend strahlt,
mach dich an meinen Widersacher, schnell befreie mich!
  und sieh auf dies Krokodil, das meinen Körper verschlang.

ṳunẓur linābō ḳad ḫaraḳ ṭāriḳtī
    ṳa-n-nāb el-āḫir ṳosṭə ḳalbī ṭāli'
ḳūm ḥaḍḍar eṣ-ṣaiịād ṳahāt el-'iddah
    iā man ẓahar lak bil-makārim 'auḍāḥ
ṳana-nkitib-lak 'abdə muddet 'omrı
    tibḳā 'alaiịā bi-l-muṳaddah mannâḥ

6. dōr: riḥim: lau kuntə tufdā bi-z-zahab ṳa-l-fiḍḍah
    lakuntə fādētak ṳazilt 'a'kāsak
'alā bidā timsâḥ ligismak bāli'
    ṳalā baḳā bāịin siṳa-n-kān rāsak
ṳunẓur linābō ḳad ḫaraḳ ṭāriḳtak
    ṳafāriḳak ḫillak ṳagam'a-gnāsak
ṳišhad bi'anna-llāha rabbak ḥaḳḳan
    mā iinfa'ak ġēr eš-šəhādah iā ṣāḥ
'iġriz ṳa'istaḳbil muṣammit ḳā'id
    lammā 'asamma' ṳaṣfə da-t-timsāḥ

---

und sieh auf seinen Zahn, der meinen Brustkasten[1] zerriß,
  und der hindurch drang mitten in mein Herz.
Auf! bring den Fischer herbei und hol die Geräte!
  O du, dem um der edlen Taten willen vollwertiges Geld zu Teil werden möge!
Und ich will dir als Sklave verschrieben sein, so lange ich lebe,
  Du wirst mir gegenüber durch die Liebe ein Wohltäter sein!

6. Dôr: Riḥim: Wenn du mit Gold und Silber losgekauft werden könntest,
  ich kaufte dich los und beseitigte dein Unglück.
Aber das ist doch ein Krokodil[2], das dich ganz verschlungen hat,
  und nichts ist sichtbar geblieben außer deinem Kopf!
Und sieh auf seinen Zahn, der deinen Brustkasten zerriß.
  Und losgesagt hat sich von dir dein Freund und alle deine Anverwandten.
Drum bezeuge du, daß Allâh dein Herr sei in Wahrheit!
  Nur das Glaubensbekenntnis kann dir nutzen, mein Freund!
Laß die Widerspenstigkeit[3] und höre schweigend dasitzend
  wenn ich vortrage die Schilderung dieses Krokodils.

[1] طارقة = gr. Θωραξ, cf. de Sacy, Chr. Arabe[2] I 274 f.; Lane s. v. [2] 'alā = nonne. [3] غرز الرجل كمنع اطاع السلطان بعد عصيان TA. Hier können die Worte schwerlich so wie oben S. 320 übersetzt werden.

XII. bulēlik̦.

maṭla':	ta'a-nẓuru-l-fellāḥ	fī fammə da-t-timsāḥ
riḥim	ṭābiķ 'alēh nābō	lō kullə nāb garrāḥ
1. dôr:	jā 'aijuha-l-fellāḥ	ķullī 'ala zambak
riḥim	uēš kānat af'ālak	bidā ḥakam rabbak
	uiķi'tə ma' timsāḥ	fi-l-baḥrə 'ājim bak
	ṭābiķ 'alēk nābō	uadem'ə minnak sāḥ
	'uṣbur liḥukm allāh	'innō kerīm fattāḥ
2. dôr:	jā min bitis'alnī	bimin rasam rasmak
zibriķâs	uaṣauuarak uanšāk	bēn el-uarā ķismak
	'inni-s'alak ķullī	jaḥūje mā 'ismak
	'abķā 'anādīķ bō	bēn el-uarā jā ṣāḥ
	billāhi taṣdīķnī	jā ḥorrə jā gaḥgāḥ
3. dôr:	ḥammiltinī hammak	zauuidtinī 'afkār

XII. Bulelik̦.

Maṭla': Kommt, seht den Fellaḥen im Rachen dieses Krokodils.
Geschlossen hat sich über ihm sein Zahn, und jeder Zahn schlägt ihm Wunden.

1. Dôr: [Riḥim]: O du Fellāḥ, sprich mir über dein Vergehn
und wie waren deine Taten? Damit hat dein Herr das Urteil gesprochen.
Du gerietst zusammen mit einem Krokodil, das nun im Flusse mit dir schwimmt.
Geschlossen hat sich über dir sein Zahn, und eine Träne fließt aus deinem Auge.
Harre auf Gottes Urteil, denn er ist gütig, ein Öffner.

2. Dôr: [Zibriķâš]: O du, der du mich fragst, bei dem, der dein Bild zeichnete,
und dich bildete und dich schuf, — unter den Menschen deinen Anteil,
ich frage dich, sage mir, mein Bruder, was ist dein Name,
daß ich dich damit nennen kann unter den Menschen, mein Freund!
bei Gott sag mir die Wahrheit, du Freigeborner, du Herr!

3. Dôr: [Riḥim]: Du hast mir die Sorge um dich aufgegeben, mir reichlich gemacht Gedanken.

rihim tímsâḥə 'âjim bak   fī ųostə da-l-'abḥâr
ųanā 'alêk nâ'ī   'al-muddet el-'a'mâr
lakinnə dā makdûr   min ḥâliḳ el-'arųâḥ
'uṣbur ųalā tadgur   tibḳa gadā mirtâḥ

4 dôr: billâh 'alêk jâḫī   inhaḍ ųaḫallaṣnī
zibriḳâš ųunẓur lida-t-timsâḥ   fi-l-baḥrə bala'nī
ųarûḥ labī ḳullo   innō jəsāmaḥnī
ųa-l-'ummə titraḥḥam   fī kullə ųakt ṣabbâḥ
'abḳa 'ana-šhad bak   jôm el-ma'âd jā ṣâḥ

5. dôr: 'išhad bi'ann allâh   fi-l-mulkə ųaḥdânī
ųa-'ann rasûl allâh   makkī ųa'adnânī
ḥubbō sakan ḳalbī   ųadâḫil a'jânī
jā baḫtə min zârō   jibḳa gadā mirtâḥ
'innō nabī hâdī   nûrō kama-l-miṣbâḥ.

Ein Krokodil schwimmt mit dir inmitten dieser Gewässer.
Und ich werde trauern über dich auf die Lebenszeit hin.
Aber das ist ein Geschick vom Schöpfer der Geister,
Harre aus und beunruhige dich nicht, morgen bist du erlöst!

4. Dôr: [Zibriḳâš]: Ich beschwöre dich bei Gott, o mein Bruder, mach dich auf und befreie mich!
Und sieh auf dies Krokodil, im Flusse hat es mich verschlungen!
Und geh zu meinem Vater, sag ihm, daß er mir verzeihen möge,
und die Mutter soll sich erbarmen in jeder Morgenzeit(?)[1].
Ich werde Zeugnis für dich ablegen am jüngsten Tage, mein Freund!

5. Dôr: Bezeuge, daß Gott in der Herrschaft einzig ist,
und daß der Gesandte Gottes ein mekkanischer und 'adnânischer ist.
Die Liebe zu ihm bewohnt mein Herz und dringt ein in mein innerstes Wesen.
O Glück dessen, der ihm einen Besuch abstattet, er wird morgen erlöst sein.
Denn er ist der rechtleitende Profet, sein Licht ist wie die Lampe[2].

1 ṣabbâḥ des Versmaßes wegen für ṣabâḥ? 2 Anspielung auf Kor. 24 35.

[Schluß folgt.]

Enno Littmann danke ich dafür, daß er eine Korrektur dieser Arbeit gelesen hat. Über das mit seinem Namen ausdrücklich Gekennzeichnete hinaus hat er oft durch Fragen und Bemerkungen zu erneuter Nachprüfung und richtigeren Fassung des Textes Anlaß gegeben.

Zur Religion und Mythologie des Veda.

Von

H. Oldenberg.

Zweite Folge.

Vorgelegt in der Sitzung vom 3. Juli 1915.

5. *bhága-*.

Die Bedeutung des Gottes Bhaga wie des Abstraktums *bhága-* ist der Hauptsache nach klar und längst erkannt. Manche Details scheinen mir doch Richtigstellung zu verlangen. Und überall läßt sich, glaube ich — wenn wir von der Alternative der Personifizierung oder Nichtpersonifizierung absehen — eine Bedeutung mit größerer Strenge, als bisher geschehen, durchführen. Die Annahme spezieller, von jener mehr oder weniger abliegender Bedeutungen für eine Anzahl von Stellen wird zurückzuweisen sein.

Daß der Zusammenhang mit dem Verb *bhaj-* lebendig gefühlt wurde, ist selbstverständlich und tritt an mehreren Stellen deutlich hervor[1]. Aber man sieht leicht, daß die in *bhāgá-* ausgedrückte Vorstellung des Teils, der neben andern Teilen steht und mit diesen das Ganze ausmacht, dem Wort *bhága-* fremd ist.

Beschäftigen wir uns zunächst mit dem Abstraktum.

Hier wird als eine Hauptbedeutung angenommen „Wohlstand, Reichtum" (Pet. Wb. s. v. 1 f.; Geldner Glossar 1). Von den Belegen hebe ich hervor III, 30, 18. 19, wo neben *asmé astu bhága indra*, *á no bhara bhágam indra* steht *mahír íṣaḥ*, *rāyó .. bṛhatáḥ*, *deṣṇásya*, *vásanam*; oder IX, 97, 44, wo neben *bhágam*, außer *vīrám*, *rayím* steht.

1) Ich weise hin auf I, 24, 5 (zu dem *bhágabhakta-* dort vgl. awest. *bayō. baxta-*); V, 46, 6; 49, 1; VII, 41, 2; Śat. Br. II, 6, 2, 13.

Nun aber beachte man X, 42, 3, wo Indra genau wie III, 30, 19 angeredet wird *bhágam* .. *ā bhara naḥ*: *bhágam* aber hat hier das Beiwort *vasuvídam*. Dies *vasuvid* findet sich mehrfach bei *bhága-*. So VII, 41, 6, wo *bh°* vielleicht, im Zusammenhang des an Bhaga gerichteten Liedes, Name des Gottes ist; ferner VIII, 61, 5, wo ebenfalls zwischen Gottesnamen und Abstraktum nicht entschieden werden kann (hier V. 7 daneben ähnlich *vidā bhágaṃ vásuttaye*). Immer ist der *bhága-* (bz. vielleicht der Gott Bh.) nicht identisch mit *vásu-*, sondern er ist die Potenz, die das *vásu-* findet, erlangt, verschafft. Treffend macht Hillebrandt (V.M. III, 95) auf Av. V, 26, 9 aufmerksam, wo die *āśiṣaḥ* als das Charakteristikum des Bh. erscheinen, wie die *vīryàṇi* das Indras sind. Eine solche Potenz wohnt nach vedischer Vorstellung im Innern des Wesens, das sie besitzt; so heißt es *indriyám bhágam índre váyo dadhat* Vs. XXVIII, 43. Sie kann auch in einem Zauberobjekt verkörpert sein; so wird Kauś. S. 36, 15—18 ein solches Objekt eingegraben bz. wieder ausgegraben mit den Worten *yaṃ te bhagaṃ nicakhnuḥ* etc. Solcher *bhága-* kann von dem, der ihn zauberisch herstellen will, „zusammengebracht" werden, wie z. B. die Kraft der Rede *sambhṛtatama-* ist Śāṅkh. Śr. X, 15, 12: vgl. Av. II, 36, 2 *sómajuṣṭaṃ bráhmajuṣṭam aryamṇā́ sámbhṛtaṃ bhágam*[1]); das. XIV, 1, 31 *yuváṃ bhágaṃ sáṃ bharatam sámṛddham*[2]); vgl. das. VII, 50, 2 *viśā́m* ... *samaitu viśváto bhágaḥ*; Av. II, 30, 2 *sáṃ vāṃ bhágāso* (Plural![3])) *agmata sáṃ cittā́ni sám u vratā́*. Auf die ungefähre Natur dieses *bhága-* wirft auch eine Anzahl von Stellen Licht, die ihn neben verwandten Vorstellungen aufführen. Da tritt besonders häufig *varcaḥ* auf, weiter *tejaḥ yaśaḥ ruciḥ śrīḥ tviṣiḥ indriyam āyuḥ balam* u. dgl.; wenn dann auch Begriffe wie *draviṇam* und *rayiḥ* erscheinen, kann dadurch doch nicht der Eindruck beseitigt werden, daß man es mit einer jener innewohnenden Substanzen zu tun hat, die wir als Eigenschaften, Begabungen verstehen[4]).

Ich glaube in der Tat, daß zu Gunsten dieser Auffassung die Bedeutung „Reichtum" — mindestens für die ältere Sprache, auf die allein meine Untersuchung sich bezieht — aufzugeben ist; es han-

---

1) Daß es sich nicht um Zusammenbringen von Besitztümern handelt, ist klar; der Vers bezieht sich auf *bhága-* als die Potenz, die dem Mädchen einen Gatten verschafft; s. unten S. 364.

2) Auch hier gilt das eben Bemerkte.

3) So wird ja auch *várcāṃsi, téjāṃsi* (s. sogleich) gesagt.

4) Vgl. zum Obigen Av. I, 14, 1; III, 22, 6; VI, 129, 2; XII, 1, 5. 25; XIV, 2, 55; Kāṭh. XXXIX, 6 (p. 123, 21); Vs. XVIII, 8; Śat. Br. XI, 4, 3, 3 (vgl. 7. 15); Āśv. G. III, 6, 8; Pār. G. II, 6, 17. 21. 23; Hir. G. I, 24, 2; Mān. G. I, 9, 27 u. a. m.

delt sich eben vielmehr um eine glückliche Disposition, die Reichtum, aber auch vieles andere, verschafft. Wir sahen schon, daß für Stellen, an denen die Auffassung als „Reichtum“ auf den ersten Blick am nächsten zu liegen scheint, wie III, 30, 18. 19, sich doch die andere Deutung als wahrscheinlich ergibt. Eine bezeichnende Stelle dieser Art ist Mānava Gṛhya II, 14, 26. Ein Mantra wird angeführt:

bhagaṃ te varuṇo rājā bhagaṃ sūryo bṛhaspatiḥ
bhagam indraś ca vāyuś ca bhagaṃ sapta 'rṣayo daduḥ.

Sollen wir, weil hier der *bhaga-* „gegeben“ wird (vgl. *bhāgatti-* Ṛv. IX, 65, 17; *bhagaṃ pūṣā savitā no dadātu* Āśv. Śr. II, 11, 4), „Reichtum“ verstehen? Es ist für die konkrete Anschauung der um *bhaga-* gelagerten Vorstellungen besonders instruktiv, den Vers in dem ihn umgebenden Zusammenhang zu betrachten. Es handelt sich um einen Ritus für Personen, denen irgend ein Mißgeschick anhaftet: *rājaputrā lakṣaṇavanto rājyaṃ na labhante, kanyāḥ patikāmā lakṣaṇavatyo bhartṝn na labhante, striyaḥ prajākāmā lakṣaṇavatyaḥ prajāṃ na labhante, strīṇām ācāravatīnām apatyāni mriyante, śrotriya adhyāpaka ācāryatvaṃ na prāpnoti, adhyetṝṇām adhyayane mahāvighnāni bhavanti, vaṇijāṃ vaṇikpatho vinaśyati, kṛṣikarāṇāṃ kṛṣir alpaphalā bhavati.* In den Sprüchen nun, die zu den hier anzuwendenden Riten gehören, bildet *bhaga-*, *bhagavant-*, *saubhāgya-*, *daurbhāgya-*[1]) stehendes Leitmotiv. So wird zum Hause gesagt: *bhagavati bhagaṃ me dehi*; zur Sonne: *namas te astu bhagavan* . . ., *jahi me deva daurbhāgyaṃ saubhāgyena māṃ saṃyojayasva.* Neben dem oben angeführten, beständig das Wort *bhaga-* wiederholenden Vers steht ein andrer:

yat te keśeṣu daurbhāgyaṃ sīmante yac ca mūrdhani
lalāṭe karṇayor akṣṇor āpas tad ghnantu te sadā:

das *daurbhāgya-* ist also eine Substanz, die in verschiedenen Körperteilen weilt und durch Wasser weggewaschen werden kann; ähnlich ist offenbar der *bhaga-*, das *saubhāgya-* vorgestellt. Man sieht, wie weit dies Wesen des *bhaga-* von „Reichtum“ u. dgl. entfernt ist.

Unter den an der obigen Stelle aufgeführten Interessen aller Art nun, für die Besitz oder Nichtbesitz des *bhaga-* entscheidend ist, steht neben denen des Bauern, Kaufmanns, Thronprätendenten u. s. w. auch das des Mädchens, das sich einen Gatten

1) In *bhagavant-* ist die Bedeutung „mit *bhaga-* begabt“ hier noch vollkommen lebendig (man vergleiche auch die Ausdrucksweise des Bhagaliedes Ṛv. VII, 41). *saubhāgya-*, *daurbhāgya-* gehören dem Sinne nach deutlich mit *subhaga-*, *durbhaga-* zusammen.

wünscht. Darin drückt sich aus, daß eine in unsern Textmaterialien besonders hervortretende Wirkungsweise des *bhaga-* doch nichts anderes ist als ein den übrigen durchaus gleichartiger Ausfluß einer und derselben *bhaga*-Wesenheit: es handelt sich um die Beziehung von *bhaga-* auf Liebe und Ehe, um das Glück, das hierin der Mann, vor allem aber das Weib hat[1]. Es ist wohl begreiflich, daß beim Weibe die betreffenden Bedürfnisse mehr hervortraten, auch die Abhängigkeit von den Launen des Glücks stärker empfunden wurde. Das Pet. Wb. und die übrigen bekannten Hilfsmittel ermöglichen es leicht, von der großen Verbreitung des Gebrauchs von *bhaga-* gerade in Beziehung auf das Weib sich eine Vorstellung zu machen. Schon im Ṛv. hebt die Erscheinung an; u. a. die unverhältnismäßig häufige femininische Verwendung von *subhága-* dort ist bezeichnend[2]. Aus dem Av. sei etwa auf II, 36, aus dem Opferritual auf den Ritus der Mädchen beim Traiyambakahoma Śat. Br. II, 6, 2, 13 (vgl. Hillebrandt Rit. Litt. 119) verwiesen; umfangreichere Sammlungen zu geben scheint unnötig. Das Ganze der bisherigen Auseinandersetzungen aber wird von selbst Mißverständnisse über das Wesen des auf diesem Gebiet wirksamen *bhaga-* ausschließen. Es handelt sich nicht um Schönheit; ausdrücklich spricht das Mahābhārata[3] mehrfach von Weibern, denen Schönheit eigen ist, aber der *bhaga-* fehlt. Auch „Gunst, Huld" paßt nicht; *bhaga-* ist vielmehr etwas, das Gunst v e r s c h a f f t. Näher dem Richtigen kommt „Anziehungskraft, die Fähigkeit anzulocken"[4], aber auch dies ist noch zu rationalistisch, überträgt das Geheimnisvolle noch zu sehr in unsre verständliche Sprache. Als durchaus unzulässig erscheint es, *bhaga-* irgendwo als „Frucht-

---

1) Charakteristisch dafür, daß neben dem Weib an sich auch der Mann hier in Betracht kommt, ist Av. XII, 1, 25 *strīṣu puṃsu bhágo rúciḥ;* auch daß die in Av. I, 14, 1 auf das Weib bezogene Zusammenstellung mit *várcaḥ* (*bhágam asyā várca ādiṣi*, vgl. XIV, 2, 53. 55) sich wiederholt auch ohne diese Beziehung findet.

2) Ja das awestische *hubaya-*, *vohu.baya-* macht wahrscheinlich, daß die besondere Beziehung von *bhaga-* zu den Frauen sogar in die indoiranische Periode zurückgeht. Sie lebt in Indien fort, wenn dort bis in späte Zeit *subhage* höfliche, glückbedeutende Anrede an Frauen ist. — Wie *bhaginī*, das an sich soviel bedeutet wie *subhagā* (vgl. Manu II, 129), später zur Bedeutung „Schwester" gekommen ist, weiß ich nicht. Vielleicht weil der Bruder am häufigsten in den Fall kommen mochte, diese Anrede zu gebrauchen? Nach dem Pet. Wb. die G l ü c k l i c h e, insofern sie nicht allein steht, sondern einen Bruder hat. Das ist mir recht zweifelhaft; *bhaga-* inbezug auf das weibliche Geschlecht ist ja sonst anders gemeint.

3) I, 6427; XII, 8121 ed. Calc.

4) Hillebrandt, V. M. III, 94.

barkeit" zu verstehen[1]); das fällt ganz aus der Sphäre heraus, auf welche die Materialien weisen, und auch nur von einem Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür ist schlechterdings nichts vorhanden.

Abzulehnen ferner scheint mir die Bedeutung „Liebhaber, Liebster, Liebste" (Geldner[2]). Die dafür angeführten Belege scheinen mir auf das Ungezwungenste zu der durchweg geltenden Bedeutung zu passen. Warum V, 7, 8 *yád ānaśé bhágam* nicht: „nachdem sie Glück (in Gewinnung eines Gatten oder Liebhabers) erlangt hatte"[3])? — IX, 10, 5 *jánanta uṣáso bhágam* „Glück der Uṣas erzeugend" — in deren so oft besprochenem Entgegenkommen gegen die Männer? Oder eher „Morgenröten (und) Glück erzeugend" (vgl. II, 12, 7; 21, 4; III, 32, 8; VII, 76, 4 u. s. w.)? — X, 39, 3 *amājúraś cid bhavatho yuvám bhágaḥ* „der daheim Alternden werdet ihr (die Aśvin) zum Glück" (das sie von jenem Mißgeschick befreit) — wenn nicht gemeint ist: „werdet ihr Bhaga" (die göttliche Verkörperung eben jenes Glücks)[4]). Wäre „Liebhaber" zu verstehen, stände, da es sich um die Aśvin handelt, der Dual, wie im weiteren Verlauf des Verses *avitārā, bhiṣájā*. — Dunkel und einem dunkeln Lied angehörig ist X, 11, 6 *úd īraya pitárā jārá ā bhágam*. Warum nicht: „Errege (o Agni) die Eltern (Himmel und Erde) . . . zum Glück" — daß sie einander Glück (in der Liebe) bringen? daß sie den Geschöpfen *bhaga-* verleihen? Das wird nicht auszumachen sein[5]). — Geldners letzter Beleg für diese Bedeutung ist Av. II, 30, 5. Das Lied gehört einem liebebedürftigen Jüngling: „Dies (Mädchen) ist hergekommen einen Gatten begeh-

---

1) Hillebrandt a. a. O. mit Beziehung auf Av. XII, 1, 25. Wenn Ṛv. III, 30, 18 der *bhágaḥ* als *prajā́vān* bezeichnet wird (vgl. V, 82, 4), so bedenke man, was alles für Worte dies Beiwort führen. — Von der späteren Bedeutung *vulva* (vgl. namentlich Bloomfield zu Av. II, 30) finde ich im Veda keine irgend zuverlässige Spur. Daß *bh°* V, 7, 8 und vielleicht X, 11, 6 „männliches Glied" bedeute, scheint mir unbegründbar (Vs. XX, 9 würde sich dafür natürlich nicht anführen lassen).

2) Glossar s. v. 2b. Ich spreche von dieser Bedeutung im Zusammenhang mit den vorher betrachteten schon hier, obwohl im allgemeinen Personifikation des *bhaga-* erst weiter unten betrachtet werden soll.

3) Eine andere Deutung der Stelle s. Anm. 1. So greift die Exegese hin und her.

4) Der Vers gehört natürlich mit II, 17, 7 zusammen, wo dieselbe Ungewißheit, ob Abstraktum oder Gott, wiederkehrt. Man betrachte diese Stellen im Licht von Av. I, 14 *(bhágam asyā várca ā́diṣi . . jyók pitṛ́ṣv āstām)*; II, 30. 36, und man erinnere sich, daß die Bhagazeremonie des Mān. G. (oben S. 363) u. a. für den Fall vorgeschrieben wird, daß *kanyāḥ patikāmāḥ . . bhartṝn na labhante*.

5) Pischel Ved. Stud. I, 189 übersetzte „zum Liebesgenuß": dem Resultat nach vielleicht richtig, doch nicht ganz genau.

rend. Ein Weib begehrend bin ich hergekommen. Wie ein wiehernder Hengst (vgl., aus einem andern *bhaga*-Lied, Av. II, 36, 6) bin ich hergekommen zusammen mit meinem Glück (in der Erlangung des Begehrten)". Ganz richtig Whitney-Lanman „together with fortune have I come". Man beachte im selben Lied v. 2 *bhágāsaḥ* und die Phraseologie des eng verwandten Liedes Av. II, 36. — Ich schließe diesen Stellen Ṛv. I, 163, 8 an, wo zum Opferroß gesagt wird *ánu tvā rátho ánu máryo arvann ánu gā́vó 'nu bhágaḥ kanī́nām*; Hillebrandt (V. M. III, 93) bemerkt dazu: „doch wohl eine Bezeichnung der dem Pferde folgenden Jünglingsscharen, ‚das Liebesglück', ‚die Hoffnung' der Mädchen". Mir scheint gesagt, daß, wie das Roß seinen vom Ritus vorgezeichneten Weg geht, dem folgend Glück, Erfolg, Gedeihen für Streitwagen, Jünglinge, Kühe eintritt, und so denn auch Glück (in Liebe und Ehe) für die Mädchen [1]). Daß dies Glück eben in den Jünglingen verkörpert sei, die dem Roß folgen, kann ich aus dem Wortlaut nicht herauslesen.

So scheint mir an allen diesen Stellen immer nur die eine sich gleichbleibende Vorstellung vorzuliegen: die einer Kraft oder Begabung, welche dem, dem sie innewohnt, und besonders der, der sie innewohnt, Glück vor allem in Liebe und Ehe bringt, ganz wie ebensolche Kraft oder Begabung auch in andern Lebensverhältnissen entsprechendes Glück bringt [2]). —

Nun genügt es auf die göttliche Personifikation dieser Kraft, den Gott Bhaga, eben nur hinzuweisen. Mir scheint, daß dessen Wesen mit dem eben gebrauchten Ausdruck erschöpfend definiert ist; er ist der — schon in vorindischer Zeit — personifizierte *bhága*-, wie Aṃśa, Dakṣa der personifizierte *áṃśa*-, *dákṣa*- ist. Hillebrandts (III, 95) Bezeichnung „Glücksgott" trifft vollkommen zu. Bhaga arbeitet daran seinen Schützlingen *bhága*- zuzuwenden: diese Bemühung ist das *bhágasya śrāntám* [3]) Av. VI, 74, 2. Die Identität der Vorstellung beim Gott und dem Abstraktum drängt

---

1) Diesem *bhágaḥ kanī́nām* ähnlich *aparāhne kumāryo bhagam icchamānāś caranti* Tb. I, 5, 3, 3. Warum soll da *kumāryaḥ* „Hetären" bedeuten (Hill. a. a. O. A. 7)? Wegen des *caranti*? Mir ist diese Bedeutung von *kumārī*- sonst nicht bekannt. Woran beim Zusammentreffen der Vorstellungen von *kumārī*- und *bhaga*- zu denken ist, zeigt m. E. Av. II, 36, 1; Śat. Br. II, 6, 2, 13; Kāty. Śr. V, 10, 17.

2) Das grundlos rätselhafte Auftreten und Nichtauftreten dieser Begabung, in unsrer Ausdrucksweise die Blindheit des Glücks: ist es dies, was durch die Blindheit des Gottes Bhaga symbolisiert wird, auf die Hillebrandt Ved. Myth. III, 95 A. 1 hinweist?

3) Bloomfield vermutet *śāntám*: ich zweifle.

sich überall auf. Ich unterlasse es, diese evidente Sachlage im Einzelnen zu erörtern; nur auf das auch bei dem Gott sich zeigende besondere Hervortreten der Sphäre von Liebe und Ehe sei hingewiesen[1]). Auch inbezug auf den Gott aber scheint dies nötig, vor einem meines Erachtens unmotivierten Abbiegen von der einfachen, deutlich angezeigten Vorstellung zu warnen. „An einigen Stellen bezeichnet er den Sonnengott“, sagt Hillebrandt[2]). Ich erkenne in dem dafür Angeführten schlechterdings keine Begründung. I, 136, 2, in einem Lied an Mitra-Varuṇa, wird neben diesen Göttern und Aryaman auch Bhaga genannt, in der Verbindung *cákṣur bhágasya*, womit wohl die Sonne gemeint ist, die ja auch Mitras und Varuṇas Auge heißt. Soll darum Bhaga hier etwas andres sein, als er sonst in seiner stehenden Verbindung eben mit Mitra, Varuṇa, Aryaman ist, als er auch in Vers 6 desselben Liedes in Verbindung mit denselben Göttern ist[3])? Weiter I, 123, 5 wird Uṣas *bhágasya svásā váruṇasya jāmíḥ* genannt. Wieder die Verbindung mit Varuṇa, die den Gottesnamen Bhaga, wenn daran Zweifel sein könnten, mit der normalen Vorstellung von Bh. zusammenhält. Uṣas ist sonst auch, soviel ich sehe, gar nicht des Sonnengottes Schwester, sondern seine Geliebte oder Gattin. Wird die Göttin, deren Wesen so entschieden in der erotischen Sphäre der *bhaga*-Vorstellung liegt, von deren *bhaga*- IX, 10, 5 die Rede ist, die mit besonderer Vorliebe als *subhágā* bezeichnet wird, hier einmal als Bhagas Schwester vorgestellt, so ist mir unerfindlich, inwiefern das auf eine Abweichung von der sonst geltenden Vorstellung des Bhaga als der Verkörperung des *bhaga*-, speziell auf

1) Hierauf wird die bekannte häufige Verbindung des Bhaga mit dem in eben dieser Sphäre wirkenden Aryaman beruhen, und auf dieser Verbindung wiederum vielleicht die Aufnahme des Bh. unter die Ādityas. — Beiläufig bemerkt: wenn wir X, 85, 23. 36 lesen *sám aryamā́ sám bhágaḥ*, *bhágo aryamā́*, VI, 51, 3 *aryamáṇam bhágam*, Mān. G. II, 10, 1 *bhagaṃ cāryamaṇaṃ ca*, welchen Grund haben wir nur in X, 31, 4 *bhágo vā góbhir aryamém anajyāt* uns nicht mit der einfachen Auflösung *aryamā́ īm* zu begnügen, sondern zugleich Wortverstümmelung und Kontraktion über das *-m* zu vermuten: *aryamáṇam īm* (Hillebrandt III, 94 A. 2)?

2) V. M. III, 93: für H. ein so wesentlicher Zug am Bilde des Bh., daß er auch in der kleinen Bearbeitung seiner Mythologie darauf hinweist.

3) Der Schluß, daß ein Gott, dessen Auge die Sonne ist, ein Sonnengott sein muß, würde mir — insonderheit wenn es sich nur um einen gelegentlichen Ausdruck handelt — prinzipiell abzulehnen scheinen. Er setzt eine durchgehende Orientierung der mythischen Vorstellungselemente nach der Natur voraus, während in der Tat auch die unter jenen Elementen, welche auf Naturgrundlage ruhen, leicht eine Selbständigkeit gewinnen, in der sie sich unabhängig von der Natur zu neuen Figuren ordnen können.

solarischen Charakter des Gottes schließen lassen soll [1]). Hillebrandt meint, daß dieser Charakter infolge der häufigen Nachbarschaft mit Savitar auf ihn übertragen sei [2]). Darauf, daß ich den Savitar der älteren Zeit ebenso wenig für einen Sonnengott halten kann, komme ich nach anderwärts Ausgeführtem hier nicht wieder zurück [3]).

Es bleibt die Frage, ob wie der Gott Bhaga so auch menschliche mit der Vorstellung des Glückes assoziierte Wesen mit diesem Wort benannt worden sind. Das Pet. Wb. stellt die Bedeutungen auf (1ᵃ) „Brotherr, reicher oder gnädiger Herr, Schutzherr"; Geldner (Gloss. 3ᵃ): „ein reicher, von Glück begünstigter, beliebter, nobler, freigebiger Herr". Nach allem bisher Dargelegten werden wir vielleicht denkbar finden, daß ein Wesen *bhága-* heißt, das dem Gott gleich glück spendend ist; einen Glück begünstigten so benannt zu sehen werden wir von vornherein nicht erwarten [4]). Prüfen wir die Belege, wobei wir uns mit dem Überblick über die Geldners begnügen [5]).

VIII, 61, 5 (an Indra) *bhágaṃ ná hi tvā yaśásaṃ vasuvidam ánu śūra carāmasi.* Die Stelle wurde schon (S. 362) auf Anlaß des *vasuvídam* berührt. Der Gott Bhaga wie das Abstraktum „Glück"

---

1) Daß auch der von Hill. in diesem Zusammenhang erwähnte Vers Av. XIX, 49, 1 keinen solchen Schluß ermöglicht, ist wohl klar.

2) Die beliebte Verbindung der Namen Savitar und Bhaga (vgl. Hillebrandt V. M. III, 92 f.) fasse ich so auf, daß bald die beiden Götter als eng verwandt und zusammenwirkend neben einander stehen, bald im bekannten Stil vedischer Götteridentifikationen gemeint ist, daß Savitar auch das ist, was Bhaga ist: die eine Auffassung von der andern, wie begreiflich, nicht immer unterscheidbar. Daß *bhága-* in dieser Verbindung als reines Appellativum, ohne Beziehung auf den Gott Bh. steht, bezweifle ich (s. weiter unten).

3) Auf den Mondgott scheint Whitney (ähnlich schon Bloomfield) das Wort *bh°* Av. VI, 21, 2 zu beziehen (an eine heilkräftige Pflanze) *sómo bhága iva yámeṣu deváṣu váruṇo yáthā*: „as Soma, lord (? *bhága*) in the night-watches." Mir ist zweifelhaft, ob *yáma-* so früh diese Bedeutung hat, und speziell Ṛv. III, 54, 14 scheint mir für die Verbindung von *bhága-* und *yáma(n)-* in andre Richtung zu deuten. Das Danebenstehen von *váruṇaḥ* in der Atharvanstelle macht wahrscheinlich, daß es sich um Bh. im gewöhnlichen Sinn handelt. Vielleicht: „wie Soma, (wie) Bhaga auf (ihren) Fahrten", oder: „wie Soma, der (Glückbringer gleich) Bhaga, auf seinen Fahrten". Daß von Somas Fahrten die Rede ist, befremdet nicht: vgl. IX, 45, 4 und den häufigen Gebrauch von *yāti* mit S. als Subjekt. Oder etwa — schwerlich — mit Annahme von *bháge*: „wie Soma (der Mond) beim Bhaga-Gestirn (*uttare phalgunī*) auf seinen Bahnen (am glückbringendsten ist)"?

4) Höchstens indirekt, insofern der Glück spenden mag, der selbst Glück hat.

5) In gewisser Weise verwandt der hier untersuchten Bedeutung ist auch „Liebster, Liebste". Darüber und über die zugehörigen Belege s. oben (S. 365).

kann vorliegen. — VIII, 54, 5: Indra, sei uns *bhágo dānāya vṛtrahan*. Auch hier trifft die erste wie die zweite Möglichkeit zu. Nah steht III, 36, 5; VI, 13, 2 (wo das folgende *párijmeva, mitró ná* zeigt, daß Vergleichung mit dem Gott vorliegt), IX, 97, 55. — III, 55, 17 (von welchem Gott?) *sá hí kṣápāvān sá bhágaḥ sá rājā*: dies scheint mir die Stelle zu sein, die am meisten für die hier erörterte Auffassung von *bhaga-* spricht. Sie ist doch wohl nicht zu trennen von dem nah benachbarten Vers III, 54, 21 *bhágo me agne sakhyé ná mṛdhyāḥ*. Weist nun bei diesem Vers nicht beispielsweise der eben erwähnte VI, 13, 2 auf Annahme des Gottesnamens hin? Auch der in der Nähe der fraglichen Stellen stehende Vers III, 62, 11 ist hier geltend zu machen, vor allem aber zwei gleichfalls derselben Region angehörige Stellen, von denen die eine sogar in demselben Lied wie III, 54, 21 steht: III, 49, 3 (an Indra) *bhágo ná kāré hávyo matīnām* und III, 54, 14 *viṣṇuṃ stómāsaḥ purudasmám arkā bhágasyeva kāríṇo yāmani gman*. Diese Stellen nun führen zu zwei in III, 49, 3 zusammentreffenden Stellengruppen, die *bhága-* einerseits in Verbindung mit *kārá-*, andrerseits mit *hávya-* oder überhaupt mit *hu-* zeigen. Beide Gruppen sind von Geldner Ved. Stud. I, 121 f. behandelt; der zweiten gehören auch die nach der bisherigen Erörterung noch übrigen Belege Geldners (Gloss.) für *bhága-* = „reicher, freigebiger Herr" an: I, 144, 3 und X, 39, 10.

Wir betrachten zuerst die *hávya*-Gruppe. Zu dem eben angeführten III, 49, 3 kommt da zunächst I, 144, 3 (von Agni) *úd īm bhágo ná hávyaḥ*; V, 33, 5 (von Indra) *bhágo ná hávyaḥ*; X, 39, 10 (vom Paidvaroß) *bhágaṃ ná nṛ́bhyo hávyam*. Man sieht, daß dieser stehende Vergleich auf eine Eigenschaft des *bhága-* deutet, in hervorragender Weise *hávya-* zu sein. In welcher Bedeutung ist da nun *bhága-* zu verstehen? Dies wird entschieden durch eine weitere Stelle dieser Gruppe VII, 38, 1 *úd u ṣyá deváḥ savitā yayāma hiraṇyáyīm amátiṃ yā́m áśiśret, nūnám bhágo hávyo mā́nuṣebhir ví yó rátnā purūvásur dádhāti* (vgl. V, 49, 1; VI, 13, 2), wozu Vers 6 desselben Liedes zu stellen ist *bhágam ugró 'vase jóhavīti bhágam ánugro ádha yāti rátnam*, und (nah benachbart) VII, 41, 5 *táṃ tvā bhaga sárva íj johavīti*. Kein Zweifel, daß es sich hier um den Gott Bhaga handelt, und daß danach dieser Gott auch an den vorangehenden *hávya*-Stellen gemeint ist[1]. Damit dürfte nun über

---

1) Wenn X, 39, 10 der Gott als *hávya-* mit dem Paidvaroß (das *hávyo aryáḥ* ist I, 116, 6) zusammengestellt wird, paßt dazu die Bezeichnung des Rosses als *johūtram aryáḥ* I, 118, 9, verglichen mit den hier angeführten Versen, in denen

III, 49, 3 entschieden sein[1]), und diese Stelle wirft einerseits Licht wiederum auf die oben angeführten benachbarten Stellen von III, 54. 55, andrerseits weiter auf die *kārá*-Gruppe, der sie ebenfalls zugehört. Wenden wir uns nunmehr dieser letzteren Gruppe zu.

Fraglos mit Recht stellt, gegenüber dem Pet. Wb., Geldner *kārá-* zu *kṛ-* „machen". Man berücksichtige *cakártha kārám* I, 131, 5 und die offenbare Zusammengehörigkeit von *kārá-* und *kṛtnú-* (beides in Verbindung mit *bhára-* tretend, s. unten; vgl. auch II, 13, 10 mit IX, 97, 38); *kṛtnú-* aber gehört zu *kṛ-* (*kṛṣvá kṛtno ákṛtaṃ yát te ásti* VI, 18, 15[2])). *kārá-* ist der Etymologie nach „das Machen", „das Zustandebringen" (dessen, was man zustande bringen gewollt hat). Fraglich bleibt, wieweit der Gebrauch diese Bedeutung konkreter spezialisiert hat. Handelt es sich um Erfolg und Gewinn in Kämpfen und Wettkämpfen? Handelt es sich insonderheit um Gewinn im Spiel (vgl. Lüders, Würfelspiel 63 Anm. 2)? Für *kārá-* und *kārín-* scheinen mir spezielle Hindeutungen auf das Spiel zu fehlen; bei *kṛtnú-* liegen sie an einigen Stellen vor. Ich glaube danach doch eher, daß in der Gebrauchssphäre des letzteren Wortes der Erfolg im Spiel eben nur als ein Fall des Erfolgreichseins im allgemeinen anzusehen ist, nicht aber die Vorstellung des Spiels die herrschende und anderweitiger Gebrauch von daher übertragen ist. So halte ich auch *kṛtá-* als Namen des siegreichen Wurfs schließlich nur für eine Spezialisierung des allgemeinen *kṛtá-* „gut getan" (Pet. WB. s. v. 1g).

Verbindung von *kārá-* oder *kārín-* mit *bhága-* nun erscheint außer an der schon besprochenen Stelle III, 49, 3 noch zweimal: III, 54, 14 (s. den Wortlaut oben S. 369) und I, 141, 10 *tám tvā nú návyaṃ sahaso yuvan vayám bhágaṃ ná kāré mahiratna dhīmahi*. In III, 49, 3 ergab sich *bhága-*, mit *kārá-* in Verbindung stehend, als Name des Gottes. Ich finde an den andern beiden Stellen keinen Grund, es nicht ebenso zu verstehen. Der Gott, der über Verleihung von

---

Bhaga Objekt von *jóhavīti* ist. — Das hier Dargelegte enthält die Begründung dafür, daß ich Geldners mit mehr als kühnem Wurf hingestellte Erklärung (Ved. Stud. a. a. O., nicht mehr im Glossar) von *bhága-* mit *hū-* als „einen Festkönig preisend ausrufen, laut verkünden" nicht annehmen kann. *bhága-* ist eben nicht „Festkönig" oder Gewinner der Meisterschaft. Und *hávya-* ist nicht „der Auszurufende", sondern „der zu Rufende, der Anzurufende". Wenn an der angeführten Stelle V, 33, 5 Indra *hávya-* gleich Bhaga heißt, werden wir das von den zahllosen Äußerungen des Typus *ūtáye . . juhūmási* (den Indra) I, 4, 1 trennen?

1) Dort wird in *kārí hávyo matīnám* das *matīnám* wohl von *hávyaḥ* abhängen; vgl. Delbrück Altind. Syntax 398 und III, 43, 2. 3 *matáyaḥ . . havante*, *matíbhir jóhavīmi*; VII, 24, 2 *jóhuvati manīṣā́*.

2) Dicht daneben zum Überfluß noch V. 13 *prá tát te adyá káraṇaṃ kṛtáṃ bhūt*.

Glück Macht hat, wird beim *kārá-* der Menschen angerufen und ist selbst *kārín-*. Daß in diesem Zusammenhang I, 141, 10 von *rátna-* die Rede ist[1]), paßt zum sonstigen Vorstellungkreis des Gottes (s. oben S. 362). Wenn III, 54, 14 dessen *yáman-* erwähnt wird, mag das mit *bhága iva yā́meṣu* Av. VI, 21, 2 (oben S. 368 A. 3) zusammengehören, vermutlich auch mit Bhagas Eigenschaft *hávya-* zu sein: man erinnere sich des fest ausgeprägten Begriffs von *yāmahū́-*, *yā́mahūti-* (s. meine Note zu Ṛv. VIII, 8, 18). Der Gott fährt einher (vgl. VII, 41, 6); während seiner Fahrt nahen ihm die menschlichen Anrufungen[2]).

Nach alledem scheint mir die oben gestellte Frage, ob *bhága-* neben dem Gott auch menschliche Glücksspender bezeichnet, mit Wahrscheinlichkeit zu verneinen. Die Basis, auf der die betreffende Annahme stehen würde, ist doch wohl allzu schmal und unsicher. Und, wie schon in meiner Note zu I, 24, 4 bemerkt, nie ist von **bhágāḥ* in der Weise wie von *sūráyaḥ*, *maghávānaḥ* die Rede[3]). —

Wie man aber auch über diese Frage denkt, in jedem Fall bleibt das Bild der durch *bhága-* bezeichneten Vorstellung ein durchaus einheitliches: immer handelt es sich um das Glück, das man in seinem Erleben und Tun zu haben wünscht, und um die Verkörperung solches Glücks in einem göttlichen[4]) Glückspender[5]).

1) Den ausgehobenen Worten, in denen *mahiratna* vorkommt, geht voran *rátnam . . . invasi*.

2) Beiläufig hier einige Bemerkungen über das von Geldner Ved. St. I, 119 f. behandelte *bhára-*, das gern in der Nachbarschaft von *kārá- kārín- kṛtá- kṛtná-* auftritt. Im Glossar gibt G. dem Wort die Bedeutung „Schlacht, Kampf"; das Pet. Wb. sagt unter 2d „(das Anpacken) Kampf, Streit". Daß *bhṛ-* „anpacken" heißen kann, bezweifle ich. In welchem Sinne das *bhṛ-* hier zu verstehen ist, geht m. E. daraus hervor, daß in den *bhára*-Belegen besonders häufig sich die Worte finden *vā́jāya, vā́jeṣu, vā́jasātau, vā́jasātaye, vājayántaḥ, vājínam*, sodann *pūrvyé dháne, dháne hitḗ, dhánam-dhanam, saṃjítaṃ dhánānām* (I, 132, 1; II, 23, 13; III, 30, 22; 37, 5; V, 43, 2; VI, 45, 13; VIII, 13, 3; 16, 3; IX, 47, 5): damit werden diese Stellen an die Wendungen *dhánā* oder *vā́jam bharate* (I, 64, 13; II, 24, 13; 26, 3 — diese Stellen eng benachbart dem eben angeführten II, 23, 13 —; V, 32, 9; X, 147, 3) sowie an *vājambhará-, bharádvāja-* angeschlossen. Es handelt sich also bei *bhára-* nicht — wenigstens nicht direkt — um die Schlacht, sondern um das Davontragen des Gewinnes (Pet. Wb. 2a).

3) Allerdings könnte man für allgemeinere Bedeutung von *bhága-* das *cit* in I, 24, 4 *yáś cid dhí ta itthā́ bhágaḥ* geltend machen. Aber, wie in meiner Note bemerkt, nicht immer hat *cit* hinter dem Relativum verallgemeinernde Bedeutung; auch läge die Änderung *yáṃ cid* oder *yác cid* besonders nah.

4) Daneben event. auch im menschlichen? S. das eben Gesagte.

5) Ganz von allem andern würde freilich II, 34, 8 abliegen *(yád yuñjáte marúto rukmávakṣaso 'śvān ráthesu bhága ā́ sudā́navaḥ, dhenúr ná śiśve svásareṣu*

Ob Glück im Spiel (Av. VII, 50, 2), in der Ratsversammlung (Av. VII, 12, 3), auf der Jagd (Ṛv. I, 134, 5), im Erlangen von Schülern (Taitt. Up. I, 4, 3[1]), ob endlich das besonders häufig betonte Glück des Mädchens, der Frau in Liebe und Ehe: die Vorstellung ist immer dieselbe. Indem wir sie ermitteln, sehen wir den Sinn des Worts aus einem bunten Konglomerat sich zu einer bestimmt umschriebenen Gestalt klären. —

Im Veda ist der Gott Bhaga in engstem Zusammenhang mit der Vorstellung des Abstraktums *bhága-* verblieben. In Iran hat sich *baga-*, wie bekannt, zu einer allgemeinen Gottesbezeichnung entwickelt. Daß dies verglichen mit der vedischen Auffassung sekundär ist, liegt auf der Hand. Wenn nun dieselbe Entwicklung sich auf slavischem Boden wiederfindet, so kann dieser jüngere, allgemeinere Sinn des Worts — falls nicht die betreffende Übereinstimmung, was kaum wahrscheinlich ist, auf Zufall beruht — offenbar eben nur auf dieser sekundären Entwicklungsstufe sich vom einen Volk zum andern verbreitet haben. Mit dem Alter der Scheidung von Satemvölkern und Centumvölkern[2]) steht der „psychologisch tief begründete" Unterschied, den man als mit jenem sprachlichen zusammenfallend hat ansehen wollen, der „Bhagavölker" und der andern, die man als „Kriegsgottvölker" benannt hat[3]), schlechterdings nicht auf einer Linie. Schon darin, daß die Inder in dem so aufgebauten System die Rolle eines „Bhagavolks" übernehmen müssen, verrät sich der Fehler. Ebenso wird, wer den vedischen Bhaga vorurteilslos betrachtet, die Lehre von dem „Himmelsgott" früher indoeuropäischer Perioden, der im Keim sowohl Bhaga wie auch streitbarer, kriegerischer Gott gewesen sein soll[4]), wohl für Phantasie halten.

---

pinvate jánāya rātáhaviṣe mahīm íṣam), wenn Hillebrandt (V. M. III, 95 A.) mit Recht für diese Stelle in *bhága-* einen Teil des Wagens vermutete. Das heißt doch meines Erachtens das Lexikon allzu bereitwillig dem zufälligen Schein der einzelnen Stelle anpassen. Warum denn nicht „im Glück" — der ganze Vorgang ist von einer Glücksatmosphäre umgeben? Vgl. *á bhágam* X, 11, 6. Die Maruts sind ja selbst *subhágāḥ* V, 60, 6 und machen ihre Schützlinge *subhága-* I, 86, 7; VIII, 20, 15. In II, 34, 8 paßt der Nachsatz zu dieser Auffassung auf das genaueste, während die Erwähnung eines bestimmten Wagenteils neben dem Wagen im Ganzen mindestens müßig wäre.

1) An dieser Stelle *bhaga-* kurzweg mit „Gott" zu übersetzen (Deussen, Sechzig Upanishads 217) ist verfehlt.

2) Sofern die herrschende Ansicht — Zurückgehen dieser Scheidung auf Dialektunterschiede in der Grundsprache — zutrifft.

3) L. v. Schroeder, Arische Religion I, 562 ff.

4) Ebendaselbst 565.

6. Der Vṛtramythus dem ganzen Ṛgveda bekannt?

Gewiß ist es berechtigt, den mythologischen und liturgischen Besitz der verschiedenen ṛgvedischen Sängerfamilien nicht ohne weiteres als unterschiedslose Einheit zu behandeln. Hillebrandts[1]) Behauptung aber, daß das fünfte Maṇḍala die Vṛtrasage nicht kennt, daß die Atris — ebenso die Kutsas — in Indra nicht den Vṛtratöter feiern, sondern den Śuṣṇafeind, war mir doch überraschend. Ich war gewohnt, im Vṛtramythus einen festesten Hauptbestandteil des vedischen Vorstellungskreises zu sehen. Ein Ṛṣi ohne Kunde davon hätte mir wie ein Homeride ohne Kunde von Apollon oder Agamemnon geschienen.

Selbstverständlich las ich nun noch einmal die Indralieder von Maṇḍ. V. Da begegnete mir schon im zweiten Verse des Abschnitts Indra, der den Soma getrunken, besungen von den Maruts: er ergriff den Vajra und schlug den Drachen; er entließ die Wasser, daß sie fließen mochten (V, 29, 2). Ist das nicht eben der Vṛtramythus mit seinem vollständigen Zubehör? Zwar nennt der Vers nicht Vṛtra, sondern den Drachen (*áhi-*). Aber daß der von Indra bezwungene Vṛtra und der von Indra bezwungene Drache dasselbe Wesen ist, steht doch wohl fest. Hillebrandt selbst in seinen Sammlungen über die Terminologie des Vṛtramythus[2]) stellt — ich meine mit vollstem Recht — Massen von Versen, die den *áhi-*, und solche, die Vṛtra nennen, unterschiedslos durch einander.

Und weiter traten mir im fünften Maṇḍala immer wieder und wieder die Spuren desselben Mythus entgegen: der *áhi-*, der über den Wassern liegt und den der Gott schlägt; der Berg, den dieser auftut; die Wasser, die *dāsápatnīḥ* waren und die Indra ersiegt und strömen gelassen hat. Fehlt da nun die Nennung des Vṛtra mit diesem seinem Namen? Daß Indra in dem Maṇḍala öfter *vṛtrahán-* genannt wird, hat Hillebrandt selbst bemerkt. Zur Annahme, daß da immer nur an Feinde im allgemeinen, nicht aber in erster Linie an den Dämon Vṛtra gedacht sei — dann freilich vielleicht auch an die sonstigen jenem angeähnlichten, als andere Vṛtras betrachteten Feinde[3]) —: welchen Grund haben wir nur? Wo doch die ganze übrige Phraseologie der Vṛtratötung so reichlich vertreten ist? Wir lesen 29, 7 *trí sākáṃ índro mánuṣaḥ sá-*

---

1) Ved. Myth. III, 290 A. 1; ähnlich Lieder des Ṛgveda 48 A. 6.

2) Ved. Myth. III, 174 f.

3) Ich verweise über den vedischen Sprachgebrauch auf meine Bemerkungen, Rel. d. Veda 135 A. 2.

rámsi sutám píbad vṛtrahátyāya sómam. Ist es nicht das Nächstliegende hier an die Tötung Vṛtras des Dämons zu denken?

Ich erwähnte schon Hillebrandts Zusammenstellungen über die Terminologie des Vṛtramythus. Da finden wir nun sowohl, wo es sich um Vṛtras Beziehung zu den Wassern wie um die zum Berge handelt (a. a. O. S. 174 f. 180), neben Zitaten aus andern Maṇḍalas auch eine Anzahl solcher aus dem fünften — eben jene Verse, die von dem auf den Wassern lagernden Drachen erzählen, vom Auftun der Öffnungen, vom Euter des Berges, das der Träger des Vajra hat strömen lassen. Wenn das alles nicht Vṛtramythus ist, was sollen diese Stellen hier?

---

7. Der Name Viṣṇu.

Ich habe keine neue Etymologie des Namens Viṣṇu aufzustellen. Aber ich glaube eine der schon gegebenen noch fester, als bisher geschehen, begründen und dadurch die Entscheidung zwischen ihr und einer andern, die Beifall gefunden hat, sichern zu können.

Bloomfield (AJPh. XVII, 427) erklärt *vi-ṣṇu-* aus *vi* und *sánu-* „crossing the back (of the world, or the earthly regions)". Bloch dagegen (in „Wörter und Sachen" I, 80; ihm ist Hillebrandt Ved. Myth., kl. Ausg. 140, zuzustimmen geneigt), schließt aus *vi-* „Vogel" auf eine Wurzel *vi-*, an die das Suffix *-snu* getreten sein soll.

Ergeben die auf Viṣṇu bezüglichen Materialien Anhaltspunkte für diese oder jene Etymologie?

Schon in meiner „Religion des Veda" 229 A. 1 habe ich bemerkt, aber vielleicht nicht stark genug betont, daß das Präverb *vi* ein ausgesprochenes Viṣṇuwort ist. Es ist in dem fortwährend inbezug auf V. wiederholten und im Ṛv. so gut wie ausschließlich von diesem gebrauchten Schlagwort *vi-kram-* enthalten. Welcher Nachdruck da auf das *vi* fällt, geht aus der Steigerungsform hervor: *sákhe viṣṇo vitarám vi kramasva* (IV, 18, 11; VIII, 100, 12). V. durchschreitet die Erde *tribhír íd vigāmabhiḥ*; von ihm wird gesagt *vimamé* I, 154, 3; *vimimānaḥ* I, 155, 6; *vibhūtadyumnaḥ* I, 156, 1; *vy ástabhnāḥ* VII, 99, 3.

Nun aber paßt weiter auch *sánu-* auf das beste in den Viṣṇuvorstellungskreis hinein. Schon Bloomfield hat auf V, 87, 4 und Sv. II, 1024 hingewiesen. Es ist wohl kein Zufall, daß an der ersten Stelle auf *snúbhiḥ* zwei Zusammensetzungen mit *vi* folgen (*víspardhaso vimahasaḥ*). Auch der zweite dieser Viṣṇuverse ent-

hält neben *sānavi* das *vicakramé*. Für Beziehung von *sā́nu-* zu Viṣṇu vgl. noch I, 155, 1; weiter für Zusammenhang jenes Worts mit *vi* I, 62, 5 *vi* . . . *aprathayaḥ* . . *sā́nu*; VII, 36, 1 *vi sā́nunā pṛthivī sasra urvī* [1]). Ganz im allgemeinen bewegen sich zahlreiche Belege von *sā́nu-* in einem Vorstellungskreis, der mit der Viṣṇuidee genau harmoniert. Man bedenke speziell, daß gern vom *sā́nu-* der Berge die Rede ist; V. aber steht zum Gebirge in enger Beziehung (Bergaigne II, 417; TS. III, 4, 5, 1), offenbar weil seine natürliche Stelle da ist, wo dem Auge die größten Weiten und Höhen entgegentreten [2]).

Für die Etymologie Blochs andrerseits kann ich Anhalt an der um Viṣṇu gelagerten Ausdrucksweise nicht entdecken. Mit einem Vogel wird — jedenfalls in der alten Zeit, auf die allein meine Untersuchung sich bezieht — Viṣṇu, so viel ich finde, weder unter dessen Benennung *vi-* noch sonst identifiziert. Der Schluß von diesem Substantiv auf eine Wurzel *vi-* „fliegen" — das soll doch wohl die Bedeutung der Wurzel sein — ist mehr als gewagt. Statt der Betonung *viṣṇu-* wäre **viṣṇú-* zu erwarten, welches Bedenken natürlich keineswegs, wie Bloch versucht, durch die Bemerkung zu beseitigen ist, die Bedeutung des Worts sei schon in vedischer Zeit vergessen gewesen.

So verrät sich in mannigfacher Weise das Fehlschlagen einer Etymologie, die allzu bereitwillig der mythologischen Spekulation mit ihrem auf eigne Verantwortung geschaffenen Gebilde des (Sonnen-)vogels Viṣṇu sich anpaßt und darüber unbeachtet läßt, welche sehr bemerkbaren Fingerzeige für die Deutung des *vi-* dem Veda zu entnehmen sind.

---

8. Die Mahānāmnī-Verse.

Die eigenartige Stellung, welche die Mahānāmnī-Verse vermöge ihres mystisch-zauberhaften Charakters in den vedischen Textsammlungen einnehmen, wird im nächstfolgenden Aufsatz be-

1) Hier in dem *urū-* ein weiteres ausgeprägtes Viṣṇuwort. Der Satz erinnert an V, 87, 7 *dīrghám pṛthú paprathe sádma pā́rthivam* — in einem Lied an Viṣṇu und die Maruts.

2) Die Bedeutung von *vi* in diesem Kompositum wird die der stehenden Rolle des *vi* in der auf Viṣṇu bezüglichen Diktion entsprechende sein: also nicht Zweigeteiltheit (Wackernagel Gramm. II, 285), sondern Weite, Ausdehnung. *vi-ṣṇu-* ist der, für den die *sā́nu-* sich weithin erstrecken, oder vielleicht, in engerem Anschluß an das Schlagwort *vi-kram-*, der, der weit über die *sā́nu-* hinschreitet: es wäre ein Fall des von Wackernagel a. a. O. 281 besprochenen Vorschwebens einer verbalen Verbindung des Präverbiums.

sprochen werden. Hier beschäftige ich mich mit der Struktur dieser Verse selbst und einigen Fragen, die ihren Text und ihre Auslegung betreffen.

Wir lesen die Verse sowohl im Sāmaveda wie im Ṛgveda. Für die Sāmanversion halte ich mich an die Sāmavedaausgabe der Bibliotheca Indica vol. II p. 366 ff. (den Jaiminitext s. bei Caland, Jaim. Saṃhitā 59 f.), für die ṛgvedische an Keiths Aitareya Āraṇyaka p. 141 ff.; vgl. die Anmerkungen und Übersetzung das. S. 258 ff., wo auch die weitere Literatur angegeben ist.

Es liegt nun auf der Hand, daß im überlieferten Text dieser Verse Bestandteile von verschiedener Natur zu einer künstlichen liturgischen Figur zusammengestellt worden sind. Sehen wir von den auf die eigentlichen Verse oder Verskonglomerate folgenden *purīṣapadāni* ab (*evā hy eva* etc.; diese sind im folgenden unberücksichtigt gelassen), so sind die eigentlichen *śākvara*-Bestandteile von den Hinzufügungen (*upasarga-*) zu unterscheiden, die als solche schon Ait. Br. IV, 4, 1. 14 erwähnt werden [1]). Lāṭyāyana Śraut. VII, 5, 9. 10 sowie der Kommentar zu Pañc. Br. XIII, 4, 2 und der zum Sāmaveda (a. a. O. der Bibl. Indica) macht hierüber die nötigen Angaben, die durch die innere Evidenz, wie sich zeigen wird, als durchaus zutreffend erwiesen werden [2]). Es ergibt sich ein falsches Bild der Sachlage, wenn man, wie Keith tut, den überlieferten Text, so wie in ihm die Bestandteile aneinander gereiht sind, übersetzt. In die richtige Perspektive rückt alles erst, wenn die Schichtung der Bestandteile klargelegt, die Scheidung des nur scheinbar Zusammengehörigen vollzogen wird [3]). Man sieht leicht, daß das auf der Grundlage vielmehr der Sāmavedaversion zu geschehen hat, welche drei Verse zählt [4]), als der Ṛgrezension, deren neun Verse irreführend aufgebaut sind. Ich versuche die

---

1) Auch das *purīṣam* wird mit diesem Namen schon in der Brāhmaṇaliteratur benannt, s. das Pet. Wb. — Besonders häufig sind solche Zusätze zum eigentlichen Text im Āraṇyakateil des Sāmaveda (s. den nächsten Aufsatz); offenbar gelten sie als Träger besonderer Zauberkräfte.

2) Vgl. hierzu schon Weber, Ind. Stud. VIII, 68, der die Hauptsache richtig erkannt hat; meine Prolegomena 33. Wenn Weber vermutete, daß im Ait. Br. IV, 4 andre Verse als Mahānāmnī betrachtet würden, da von elfsilbigen Pādas mit fünfsilbigen Zusätzen die Rede sei, ist jetzt leicht zu sehen, daß das irrig ist. Es handelt sich dort um die an bestimmter Stelle des Rituals vorgeschriebene künstliche Verbindung der Triṣṭubh-Pādas von X, 96, 13 mit einigen der fünfsilbigen Mahānāmnīzusätze (Āśvalāyana Śraut. VI, 3, 16).

3) Es ist bezeichnend, daß eine Reihe dieser Bestandteile mit eignen technischen Namen benannt wurden wie *dhātu-*, *vatsa-* etc.

4) So spricht auch Ait. Br. IV, 4, 2 von den drei Mahānāmnī.

Schichtung zu veranschaulichen. Die Scheidung des Haupttextes (größerer Druck) und der Zutaten (kleinerer Druck) beruht auf der Tradition; diejenige der verschiedenen Bestandteile dieser Zutaten unter einander (bezeichnet mit *a*, *b* u. s. w.) rührt von mir her[1]).

I.

a. *vidā́ maghavan vidā́ gātúm ánu śaṃsiṣo díśaḥ*
śikṣā śacīnām pate pūrvīṇā́ṃ purūvasu ābhiṣ ṭvám
abhiṣṭibhiḥ
b. *svàr nā́ṃśúḥ*
c. *prácetana prá cetaya*
índra dyumnā́ya na iṣé
d. *evā́ hi śakrā́ḥ*
rāyé vā́jāya vajrivaḥ śáviṣṭha vajrinn ṛñjáse máṃ-
hiṣṭha vajrinn ṛñjáse
a. *ā́ yāhi píba mátsva.*

II.

a. *vidā́ rāyáḥ suvī́ryaṃ bhúvo vā́jānāṃ pátir vaśā́ñ ánu*
máṃhiṣṭha vajrinn ṛñjáse yáḥ śáviṣṭhaḥ śū́rāṇām
yó máṃhiṣṭho maghónām
b. *aṃśúr ná śocíḥ*
c. *cíkitvo abhí no naya*
índro vide tám u stuṣe
d. *īśé hi śakrā́ḥ*
tám ūtáye havāmahe jétāram áparājitam sá naḥ
parṣad áti dviṣaḥ
a. *krátuś chándā ṛtáṃ bṛhát.*

III.

a. *índraṃ dhánasya sātáye havāmahe jétāram áparājitam*
sá naḥ parṣad áti dviṣaḥ sá naḥ parṣad áti srídhaḥ
pū́rvasya yát te adrivaḥ
b. *aṃśúr mádāya*
c. *sumnā́ ā́ dhehi no vaso*
pūrtíḥ śaviṣṭha śasyáte
d. *vaśī́ hi śakrā́ḥ*
nūnáṃ tán návyaṃ sányase prábho jánasya vṛ-
trahan sám anyéṣu bravāvahai
a. *śū́ro yó góṣu gácchati sákhā suśévo ádvayāḥ.*

---

1) Eine durchgehende Varia lectio beizufügen unterlasse ich, indem ich auf die vorliegenden Publikationen verweise, außerhalb derer mir eigne Materialien nicht zu Gebote stehen. Für einige Einzelheiten der Textkonstitution und Interpretation beziehe ich mich auf die Bemerkungen unten S. 380 f. Während ich, wie eben bemerkt, für das Arrangement des Ganzen den Sāmantext für maßgebend halte, erscheint mir im einzelnen der Ṛktext als der korrektere.

Der eigentliche Text besteht, wie man sieht, durchweg aus achtsilbigen Reihen. Er zerfällt deutlich in drei Verse, durch deren jeden der Zusammenhang fortläuft, ununterbrochen durch die zwischengesetzten Zutaten, die in Ton und Inhalt doch meist in wenigstens ungefährer Harmonie mit dem Grundtext stehen. Der Schluß des ersten Verses wird durch die refrainartige Wiederholung des *vajrinn ṛñjáse* gekennzeichnet, wie ja solche Wiederholungen im Ṛv. oft einen Abschluß markieren. Indem der Schlußpāda *máṃhiṣṭha vajrinn ṛñjáse* dann nach dem aus 8 + 8 + 4 Silben bestehenden Eingang des zweiten Verses in der bei Stomabildungen geläufigen Weise wiederholt wird, bestätigt sich deutlich, daß jener Eingang von der Überlieferung mit Recht als dem Haupttext nicht zugehörig aufgefaßt wird; den wirklichen Anfang des zweiten Verses bildet, nach jener Wiederholung, der in seinem Aussehen ganz zu solcher Anfangsstellung passende Pāda *yáḥ śáviṣṭhaḥ śū́rāṇam*. Dieser zweite Vers nun, nach seinem ursprünglichen Bestande betrachtet, hat mit dem Schluß des Grundbestandteils des überlieferten zweiten Verses offenbar noch nicht sein Ende erreicht. Zum überlieferten Schluß *sá naḥ parṣad áti dviṣaḥ*, der ganz in derselben Weise wie vorher das *máṃhiṣṭha vajrinn ṛñjáse* im überlieferten dritten Vers, nach dessen Eingangszutaten, wiederholt ist, gehört mit bekannter Korresponsionsweise des Ausdrucks (vgl. VIII, 79, 9; s. auch X, 126, 5) als wahrer Schluß noch *sá naḥ parṣad áti sridhaḥ*. Hinter der traditionellen Versabgrenzung, die offenbar für die Hinzufügung der Zutaten maßgebend gewesen oder noch eher mit dieser zugleich festgestellt worden ist, erscheint also eine andre, ursprüngliche Versteilung. Nach dieser fängt der dritte Vers mit *pū́rvasya yát te adrivaḥ* an. Während die beiden ersten Verse je 7 achtsilbige Reihen umfassen, enthält der dritte deren nur fünf[1]. Immerhin würde die Benennung der Verse als *śakvaryaḥ* d. h. als 56silbige (oder Benennung des 56silbigen Metrums eben nach unsern Versen? s. u.) auch auf Grund dieser Sachlage verständlich sein, wenn sie nicht vielmehr mit der überlieferten Materialverteilung zusammenhängt, die durch die Wiederholungen zweier Pādas über 21 Pādas verfügt und diese ohne Rücksicht auf die innere Zusammengehörigkeit rein mechanisch drittelt.

Zu dem beschriebenen Grundbestandteil nun kommen Zusätze,

---

1) Proleg. 33 legte ich dem Grundbestandteil der Mahānāmnī-Litanei 7 + 7 + 5 Pādas bei. Keith 260 findet das „hardly borne out by the facts". Die obigen Darlegungen enthalten meine Rechtfertigung.

deren Arrangement nicht nach der ursprünglichen, sondern nach der sekundären Disposition der drei Verse seine Symmetrie aufweist.

Zunächst im Eingang jedes Verses ein Stück im Umfang von ungefähr zwei Pādas, oben mit *a* bezeichnet, in V. 1 wie V. 2 mit *vidā́ḥ* anfangend[1]). Mir scheint, daß damit der Schluß der Verse zusammengehört, den ich darum ebenfalls mit *a* bezeichnet habe; er schließt sich jedesmal leicht an den Eingang an. In V. 1. 2 umfaßt dieser Schluß je einen Pāda, in V. 3 deren zwei.

Weiter ist in jeden Vers eingeschoben ein fünfsilbiges Stück, jedesmal das Wort *aṃśúḥ* enthaltend (*b*; dies fehlt in der ṛgvedischen Rezension; in Vers 3 beruht dies Stück auf IX, 62, 4); sodann ein achtsilbiger Pāda (*c*), bei dem man in V. 1. 2 an Zusammengehörigkeit mit *a* denken könnte, doch V. 3 schließt diese aus; endlich ein fünfsilbiges Stück (*d*), jedesmal auf die Worte *hí śakrā́ḥ* ausgehend[2]). —

Was den Inhalt des Ganzen anlangt, so scheint er dem durch das Wort *śakvaryaḥ* angezeigten Leitmotiv vollkommen zu entsprechen — das betreffende Metrum mag dann wohl seinerseits erst von diesen Versen her den Namen haben —: sowohl im Hauptteil tritt das *śak*-Motiv hervor (zweimal gleich in den Eingangsworten *śíkṣā śacīnām pate*), wie es auch in den Zufügungen durch das jedesmal wiederholte *śakrā́ḥ* der *d*-Stücke vertreten ist[3]). Dazu kommen mehrere sich über das Ganze verteilende Synonyma von *śakrá-*. Wenn es also VII, 33, 4 heißt *yác chā́kvarīṣu bṛhatā́ ráveṇéndre śúṣmam ádadhātā Vasiṣṭhāḥ*, so paßt das so genau wie möglich zum Inhalt unsrer Verse. Damit daß nach V. 5 desselben Liedes die Verehrer Indras *vṛtā́saḥ* waren und ihnen der Gott *urúṃ u lokám* geschaffen hat, könnte das *vidā́ maghavan vidā́ gātúm* zusammengehören. Weniger bezeichnend für den Inhalt der *śakvaryaḥ* ist ihre Erwähnung in X, 71, 11[4]). Ich wüßte nicht, warum

1) In V. 3 hat dieser Eingang die Worte *havāmahe jetāram aparājitam* mit dem Hauptstück von V. 2 gemeinsam. — In V. 1 ist der Eingang metrisch undefinierbar: bei ähnlichen Elementen in den Sāman des Araṇyagāna findet sich das öfter.

2) Zwei von den drei Exemplaren dieses Stückes (*evā́ hi śakrā́ḥ, vaśī́ hi śakrā́ḥ*) kehren unter den *purīṣapadāni* der Ṛgrezension wieder. Ebenso von den übrigen Zusätzen die Worte *vāśrā́ anu* und *vidā́ maghavan vidā́ḥ*.

3) Mit dem Motiv der Stärkung Indras schließt sich das der Somadarbringung (nur in den Zusatzteilen: das *aṃśúḥ* der *b*-Stücke, dann *píba mátsva*) leicht zusammen. Wie das Ganze dann gerade zum Regenzauber geworden ist (s. meine Religion des Veda 420 ff.), weiß ich so wenig wie Keith 263 A. 9 aufzuklären

4) Doch geht aus diesem Verse deutlich hervor, daß sie als Sāmantext zu

diese Äußerungen des Ṛv., die beide den späteren Teilen der Sammlung zugehören, nicht in der Tat auf unsre Verse — wenigstens deren Grundbestandteilen nach — bezogen werden können[1]). Daß die jüngeren vedischen Saṃhitās von diesen wissen, steht fest. Ihr Text selbst trägt zwar keine Merkmale höchsten Altertums, älter aber als jene Verse des Ṛv. kann er sehr wohl sein. Er trifft zwar in ziemlich vielen Fällen mit ṛgvedischen Parallelen — sie hier zu verzeichnen unterlasse ich — mehr oder minder genau zusammen. Aber von wie vielen ṛgvedischen Hymnen läßt sich dasselbe sagen, und keineswegs steht fest, daß unser Text der entlehnende Teil sein muß[2]). Eher machen den Eindruck junger Herkunft die Zusatzteile, und sie mögen in der Tat jünger sein (man vergleiche dem *svàr nāṃśúḥ* VS. XVIII, 50; Śat. Br. IX, 4, 2, 19 ff.; TS. V, 7, 5, 2). Streng erweisbar ist das natürlich nicht. In keinem Fall aber folgt daraus etwas gegen das Alter der Grundbestandteile. —

Schließlich wenige Bemerkungen zu Einzelheiten.

1. *vidá* offenbar, worauf ṛgvedische Parallelen deuten = *vidáḥ*. Dem entspricht auch die Schreibung im sāmavedischen Gāna (Sv. vol. II p. 371 Bibl. Ind.) und bei Śāṅkh. Śr. XVII, 12, 5. Nicht zu *dā* + *vi*, was Keith als möglich in Betracht zieht: gerade neben *gātú-* ist ja *vid-* häufig; vgl. *gātuvíd-*; auch berücksichtige man den Akzent. — *ṛñjáse*: wegen der vorangehenden Vokative entscheidet der Akzent nicht, ob Infinitiv oder Vb. finitum; ich finde keine Entscheidung.

2. *rāyé* Sv. — *índro vide* m. E. nicht „Indra finds all" (Keith), sondern „er wird als Indra erfunden", wofern nicht *vidé* zu betonen und Zugehörigkeit zum Relativsatz anzunehmen ist (*yáḥ śáviṣṭhaḥ . . . índro vidé, tám u stuṣe*). — Für *stuṣe stuhi* Sv. — *ā* hier

---

verstehen sind. Dazu stimmt auch das *bṛhatā́ rávena* von VII, 33, 4, ferner die für Sāmantexte typische Dreizahl der Verse. Auch das spätere Ritual erweckt den Eindruck, daß es sich an erster Stelle um einen Sāmantext handelt; für die ṛgvedischen Liturgen scheint er eben insofern in Betracht gekommen zu sein, als es diesen überhaupt vielfach oblag, die Texte der von den Udgātāras gesungenen Sāman ihrerseits zu rezitieren.

1) Allerdings weiß ich nicht, wie der Widerspruch zwischen der so sich ergebenden Autorschaft der Vasiṣṭhas und der von der Khila Anukramaṇī angenommenen des Viśvāmitra (vgl. schon Ārṣeya Br. p. 77 ed. Burnell; Jaim. Gṛhya I, 17) zu beurteilen ist.

2) Auch das mit 1, 30, 6 übereinstimmende *sám anyéṣu bravāvahai* braucht nicht unbedingt dorther entnommen zu sein. Gegenüber den Bemerkungen von Keith 261 verweise ich auf meine Note zu dem Ṛgvers.

und in V. 3 oben nach Sv. gegeben; Ṛv. stellt beides um. — Ist *chandá* (Ṛv.) oder *chánda* (Sv.) richtig?

3. Evident richtig ist *sridhaḥ* (Ṛv.), nicht das offenbar aus dem Vorangehenden mechanisch wiederholte *dviṣaḥ* (Sv.). Vgl. Ṛv. VIII, 79, 9; X, 126, 5. — Ob *tán* oder *táṃ*, kann natürlich nur die Auffassung des Zusammenhangs entscheiden. — *návyam* „praiseworthy" (Keith 263 A. 7) scheint mir abzulehnen, vgl. meine Note zu VII, 18, 5; Gegensatz zu *pūrvasya* sowie zu *sányase* (s. sogleich) liegt vor. — Daß *sányase* zu lesen ist (so Fortunatov und der Jaiminīyatext, s. Caland, Jaim. Saṃh. 60 [*sanyase*]; auch die Tübinger Hss. bei Goldschmidt Monatsber. der Berl. Akad. 1868, 245, [dort *sanyáse* betont]), nicht *sáṃnyase* (wobei die indischen Kommentatoren und Keith an Wzl. *as-* mit *sam* und *ni* denken), geht aus Ṛv. III, 31, 19; VIII, 24, 26; 67, 18 hervor, welche Stellen schon Fortunatov herangezogen, freilich schwerlich richtig erklärt hat. In der stehenden Wendung *návyaṃ sányase* ist von beiden Worten nicht mit völliger Gewißheit zu entscheiden, ob sie Masc. oder Neutr. sind. Für wahrscheinlich halte ich, von Geldners Glossar abweichend, folgende Auffassungen. III, 31, 19: ich mache durch meine Anbetung den alten Gott neu (*návyam*) für die alte Tat (*sányase*): d. h. damit diese sich erneuere, wiederhole. VIII, 24, 26: wir gehen dich den Neuen (d. h. erneut sich Betätigenden) an für die alte Tat (damit du diese auch jetzt wieder tun mögest). VIII, 67, 18 dagegen mit neutralem *návyam*, doch auch wohl, scheint mir, mit neutralem *sányase* wie an den andern Stellen: diese neue Tat (wird) uns (zuteil) zum Zweck des Alten — d. h. damit die alte Tat fortwirke, sich erneuere. Da an unsrer Stelle, wie schon bemerkt, schwerlich der Überlieferung Entscheidung zwischen *tán* (= *tád*) und *táṃ* zu entnehmen ist, wird ungewiß bleiben, ob gemeint ist: „(ist) diese (Tat) nunmehr neu für die alte" (d. h. zum Zwecke der Erneuerung der alten) oder: „(rufen wir) diesen neuen jetzt (an) für die alte Tat" (d. h. damit er seine alte Tat wiederhole) — weiter dann: „o Hervorragender unter dem Volk, Vṛtratöter. Unter den andern wollen (eben) wir mit einander reden [1])". —

Die Stellung der Mahānāmnīverse im Āraṇyaka führt uns nun weiter dazu, das Wesen der Āraṇyakatexte im Ganzen zu untersuchen.

1) Vgl. Ṛv. I, 30, 6. Nach dieser Stelle halte ich *sam aryeṣu bravāvahai* (Sv.) für Korruptel, *sam aryeṣu stavāmahe* (Jaim. Saṃh.) für verfehlten Besserungsversuch. Daß *tán návyam* von *sám br°* abhängt („wollen wir über dies Neue ... uns besprechen"), ist kaum wahrscheinlich.

9. Āraṇyaka.

Zu den merkwürdig zäh sich im Dasein behauptenden Legenden auf dem Gebiet der vedischen Literatur- und Religionsgeschichte gehört die von der Bestimmung der Āraṇyakatexte für das Lebensstadium (*āśrama*) der Waldeinsiedler. Schon vor Jahrzehnten versuchte ich (Prolegomena 291) den Irrtum zu beseitigen. Vielleicht ist es Schuld der Knappheit meiner Bemerkungen, daß der Erfolg recht unvollständig war. Deussen erklärte es als die „ursprüngliche (wiewohl nicht streng durchgeführte) Bestimmung" der Āraṇyaka, „für das Leben im Walde (*araṇyam*), welchem der Brahmane im Greisenalter obliegen soll, einen Ersatz für den, wenn nicht ganz wegfallenden, so doch wesentlich beschränkten Kultus zu bieten" [1]. Und wenn derselbe Gelehrte dann einmal in einer späteren Äußerung sich etwas schwankender ausdrückte [2], lenkte er hinterher doch wieder [3] mit ziemlicher Bestimmtheit in die alte Bahn zurück und sprach von der „vorwiegenden Bestimmung [der Araṇyakas], dem Vānaprastha einen Ersatz für die meist nicht mehr ausführbaren Opferhandlungen zu bieten". Ebenso schloß auch Winternitz [4] die Genesis der Āraṇyakas an das System der vier Lebensstufen an und erklärte sie als im Walde von den Vānaprasthas zu studierende Texte [5], und in gleichem Sinn sprach sich der so kundige Oltramare [6] aus. Zutreffender urteilte Keith [7], der jene Ansicht als „far-fetched" zurückwies [8]. Doch auch seinen Satz, daß „the Āraṇyaka seems originally to have existed to give secret explanations of the ritual" kann ich nicht ohne Reserve annehmen, wie ich ihm auch nicht in der Konzession an die entgegenstehende Ansicht folgen kann, daß diese sich auf ein Zeugnis Sāyaṇas berufen dürfe. Eine etwas eingehendere Besprechung der Frage wird am Platz sein, da einige nicht unwichtige literaturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Gesichtspunkte hier in Betracht kommen.

1) Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, 68.

2) Daselbst I, 2, 4.

3) Daselbst I, 2, 109.

4) Gesch. der ind. Litteratur I, 202.

5) Dazu dann freilich noch die Bemerkung: „Möglich ist es ja, daß auch der Unterricht in diesen Texten im Walde stattfand" — ein Muster unbestimmter Ausdrucksweise, wo sich in der Tat vollkommen bestimmt reden läßt.

6) L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde I, 68.

7) The Aitareya Araṇyaka 15 f.

8) Siehe auch, speziell hinsichtlich einiger Sāmantexte, die treffende Äußerung von Caland, Jaiminīya Saṃhitā p. 10 (vgl. H.O., GGA. 1908, 722 f.).

Wir überblicken zuerst die hauptsächlicheren vedischen Zeugnisse über die Beziehung der Āraṇyakas zum Walde. Sodann fragen wir, was deren eigner Inhalt in dieser Hinsicht ergibt.

Für den Ṛgveda stelle ich das recht eingehende Zeugnis des Śāṅkhāyana Gṛhya (VI, vgl. auch II, 11 f.) voran. Der Autor erklärt die Ordnungen *svādhyāyāraṇyakasya* darstellen zu wollen (VI, 1, 1), wobei der Ausdruck *svādhyāya-* uns nicht irre führen darf: in der Tat ist, wie in der ganzen Darstellung Śāṅkhāyanas beständig hervortritt, von der Unterweisung des Schülers durch den Lehrer die Rede[1]). Von Texten, um deren Vortrag es sich handelt, werden die *śakvaryaḥ* genannt, ferner das *mahāvratam*, die *upaniṣadaḥ*, die *saṃhitāḥ*, der *mantha-*: von diesen sind die *śakvaryaḥ* nicht in das Śāṅkhāyana Āraṇyaka aufgenommen, wohl aber in das der Aitareyaschule; die folgenden vier Texte machen, entsprechend der Reihenfolge, in der das Sūtra sie nennt, den Hauptteil des Śāṅkh. Āraṇyaka aus (Mahāvrata dort Buch I—II; Upaniṣad: III—VI; Saṃhitāḥ: VII—VIII; Mantha: IX). Diese Texte nun werden im Gṛhyasūtra als „Geheimlehre" (*rahasyam* II, 11, 13) bezeichnet, deren Studium auf das des *śamyor bārhaspatyānta- veda-*[2]) folgen kann. Fasten des Schülers im Walde geht voraus (II, 12, 6). Dann geht der Lehrer aus dem Dorf (II, 12, 9) gegen Nordosten (dort § 11; VI, 2, 1) hinaus; dort findet unter Beobachtung von Observanzen, welche die besondere Heiligkeit der betreffenden Lehren charakterisieren, die Unterweisung statt. Für diese sind die *grāmādhyayanānantarhitāny ahāni* (VI, 1, 8, vgl. Manu IV, 123) verboten. Deutlich wird hier also zwischen dem Studium der gewöhnlichen Vedatexte im Dorf und dem des Āraṇyaka im Walde geschieden. Von Beziehung des letzteren auf Waldeinsiedler aber ist nicht die Rede. Wer es studiert, ist als im Dorf wohnend gedacht, aus dem er nur zeitweilig eben für diesen Zweck in den Wald hinausgeht.

Ein ähnliches Bild gibt Āśvalāyana Śraut. VIII, 14. Dort wird von den Mahānāmnī (§ 2) und den „zwei" (folgenden Lehrpensen, § 19) gesprochen, d. h., wie der Kommentar unzweifelhaft richtig erklärt, Mahāvrata und Upaniṣad. Auch hier begegnet das *bahir grāmāt* (§ 3), aber nicht die leiseste Hindeutung auf Vānaprasthawesen.

---

1) Daß von *svādhyāya-* gesprochen wird, erklärt sich wohl hinreichend aus II, 12, 14 und Āśvalāyana Śraut. VIII, 14, 19.

2) Über das *tac chaṃ yor ā vṛṇīmahe* als Schlußvers des Ṛv. in der Vāṣkalaśākhā s. meine Prolegomena 495.

Die beiden Āraṇyaka der Aitareya- und Śāṅkhāyanaschule beschäftigen sich mehrfach mit der Frage, wem die betreffenden Texte zugänglich sein sollen. Wiederholt begegnet die Bestimmung, daß sie nur einem Schüler mitzuteilen sind, der ein Jahr in der Schülerschaft zugebracht hat [1], oder auch dem eignen Sohn (Śāṅkh. Ār. VIII, 11; XIII; Ait. Ār. III, 2, 6). Das Ait. Ār. (V, 3, 3) spricht besonders genau darüber, wer das Mahāvrata lernen darf. Da müßte sich, wäre die hier von mir bekämpfte Auffassung richtig, doch irgend eine Hindeutung auf ein ausschließliches oder überwiegendes Anrecht des Vānaprastha finden [2]). Nach Keiths Übersetzung aber wird geradezu im Gegenteil gesagt „not to . . . a man in the third stage of life“: und wenn auch diese Übersetzung des *na tṛtīye*, wie ich glaube, in Zweifel gezogen werden muß [3]), ist doch der Sache nach Alleinberechtigung oder auch nur Bevorzugung des Vānaprastha — falls dieser Begriff für die Zeit des betreffenden Textes überhaupt anwendbar ist — schon dadurch ausgeschlossen, daß gesagt wird, ohne das Studium des Mahāvrata könne man nicht Snātaka werden [4]).

Aus der Literatur der Yajurveden hebe ich — neben Taitt. Ār. I, 32 — hervor die Auseinandersetzungen Āpastambas (Śr. XV, 20, 1 ff.), des Baudhāyana (Śr. IX, 19), des Bhāradvāja (Gṛhya III, 6), und des Mānavaśrautasūtra (IV, 7, 1 ff.) über das, was diese Texte *avāntaradīkṣā* nennen: nach Art der über das anfängliche Maß weiter gesteigerten Dīkṣā beim Somaopfer (Caland-Henry 66) eine gesteigerte, auf das Studium des Pravargya bezügliche Observanz inmitten der allgemeinen Observanz des Vedastudiums. Da begegnen die Ausdrücke *araṇyaṃ svādhyāyam, rahasyam*; es ist die Rede vom Hinausgehen aus dem Dorf (*prācīm udīcīṃ vā diśam upaniṣkramya; uttarato grāmasya purastād vā*) und Zurückkehren dorthin (*astamite grāmam prapādayati*), von Trennung des draußen zu übenden Studiums des Pravargya und anderm in das Dorf ge-

1) Gemeint ist wohl: in der speziellen Bewerbung um die Kunde des eben in Frage kommenden Textes.

2) Ähnliches gilt von Manu II, 165. Man beachte auch Gautama Dharm. VIII, 15.

3) Der Text lautet *na vatse ca na tṛtīya iti*. Ich verstehe: nicht bei einem Kalbe noch einem Dritten (voran geht *eka ekasmai prabrūyād iti ha smāha Jātū-karṇyaḥ*). Wäre davon die Rede, wem es nicht vorgetragen werden darf, erwartete man den Dativ. *vatsa-* wird „Kalb“ sein; vgl. Āpast. Śr. XV, 20, 8. Bei *tṛtīya-* hatte ich an „Eunuch“ gedacht (vgl. *tṛtīyaprakṛti-*), doch liegt das eben Vorgeschlagene wohl näher.

4) Vgl. Stenzler, Āçvalāyana's Hausregel 52.

hörendem Vedastudium (*na pravargyāyopaniṣkramyāpraviśyānyad adhīyīta*, Ap. XV, 21, 15; ganz ähnlich Baudh. IX, 20 am Ende). Das alles schließt offenbar den Gedanken an Vānaprasthas aus. Vielmehr steht es dem leitenden Motiv nach auf einer Linie damit, wenn es beim Rudratieropfer heißt *aupāsanam araṇyaṃ hṛtvā* etc.; *naitasya paśor grāmaṃ haranti* (Pārask. III, 8, 3. 14).

Zum selben Ergebnis führen die Vorschriften der Sāmavedaliteratur. Ich hebe hervor *araṇye tiṣṭhet* ... *araṇye 'gnim upasamādhāya*; ... *pratyetyācāryaṃ sapariṣatkam bhojayet* Gobhila III, 2, 38 f. 52; *araṇyaṃ gatvā* ... *tisra stotriyā* (der Mahānāmnīs) *upagā[pa]yet* Jaim. Gṛhya I, 17, wo es dann (I, 19) weiter heißt: *vedam adhītya vratāni caritvā brāhmaṇas snāsyan* etc.: also das Studium der Āraṇyakalehren gehört, wie wir auch hier wieder sehen, dem ersten Lebensstadium an, auf welches das Gṛhasthaleben erst noch zu folgen hat.

Durchweg spielt in diesen Vorstellungen und Ordnungen der Begriff des *vrata-* eine hervortretende Rolle[1]): der oft durch längere Zeit sich hinziehenden Observanzen, durch die sich reinigt und mit mystischen Kräften erfüllt, wer eine bestimmte Lehre in sich aufzunehmen verlangt[2]); *etad āraṇyakaṃ sarvaṃ nāvrati śrotum arhati*, sagt Sāyaṇa (Einl. zum Komm. des Taitt. Ār.[3])). Verhüllen des Hauptes, Augenschließen, Waschungen kennzeichnen, daß man sich besonderen Gefahren gegenüberstehend fühlt. Die Scheu vor diesen Gefahren und andrerseits die Sorge, den übergroßen geistigen Besitz nicht an Unberufene gelangen zu lassen: diese beiden Motive vermischen sich mit einander und geben dem Geheimunterricht seinen eigenartigen Charakter. —

Nach den Zeugnissen über die Weise, wie die Āraṇyakas studiert werden, soll jetzt der Inhalt einiger unter diesen Texten

---

1) Es ist kaum nötig dafür Zitate zu geben. Verweisung auf Hillebrandt Rit.litt. 56 f. genügt.

2) An sich braucht zum *vrata-* keine Geheimlehre in Gestalt eines Āraṇyaka zu gehören; auch mit dem Vedakursus des Dorfs ist ein *vrata-* verbunden. Doch die Geheimlehren haben ihre eignen speziellen *vrata-*. Nur im Vorübergehen sei daran erinnert, daß die Verbindung der Kenntnis und des Vortrags gewisser Texte mit bestimmten Observanzen weit davon entfernt ist auf Indien beschränkt zu sein. Sätze, wie sie Brugsch (Rel. und Myth. der alten Ägypter 19) aus dem Totenbuch mitteilt, könnten einem indischen Ritualhandbuch entnommen sein: „Der, welcher dieses Kapitel hersagt, wasche und reinige sich. Er nahe keinem Weibe und esse weder von einem Tiere der Herde noch von einem Fische". Natürlich kann dies Thema hier nicht weiter verfolgt werden.

3) = Kāṇḍānukrama der Ātreyīschule, Ind. Studien XII, 355.

überblickt werden [1]). Es handelt sich für uns hauptsächlich darum, die Eigentümlichkeiten des Inhalts näher zu beobachten, welche die den Āraṇyakas zukommende Absonderung vom gewöhnlichen Lernpensum bedingt haben, woneben dann, wie die Gelegenheit dazu führt, einige andre die Āraṇyakas betreffende Fragen beiläufig berührt werden mögen.

Im Āraṇyakapensum des Ṛgveda nimmt die Hauptstelle die Mahāvratalitanei ein, die im Aitareya Āraṇyaka zuerst in Brāhmaṇaform, an späterer Stelle in Sūtraform [2]) besprochen wird. Wenn der Hotar auf einer Schaukel sitzend diese Litanei vorträgt, bildet sie ein Äquivalent aller Ṛgverse, wie die zugehörigen Sāmangesänge Äquivalent aller Sāman sind (Śat. Br. X, 1, 1, 5). Zugunsten eines Andern soll man die Litanei nicht vortragen. Es ist klar, daß diesem besonders komplizierten Prunkstück der Hotarkunst exzeptionelle Macht und Heiligkeit beigelegt wurde. Dies Kunstwerk der liturgischen Technik aber war dazu bestimmt eine besondere Stelle innerhalb eines größeren, im Übrigen keinen Geheimcharakter tragenden Ritenkomplexes (des Gavāmayana) auszufüllen, der mit Vānaprasthatum schlechterdings nichts zu tun hatte.

Weiter die Mahānāmnīverse (oben S. 375 ff.). Wieder ein besonders kompliziertes und in dieser Kompliziertheit höchste mystische Kräfte entwickelndes rituelles Gebilde. Dafür sind bezeichnend die dazugehörigen Observanzen besonders in der für die Sāmavedaform vorgeschriebenen Gestalt (Gobhila III, 2), auch das Wort der Mütter an die Säuglinge „ei, ihr Söhnchen, laßt es euch gelingen das Śakvarīgelübde zu Ende zu führen!“ (ebendas.). Hier ist ebenfalls klar, daß der Wald nur für das Lernen des Textes die Szenerie bildet; im Übrigen findet dieser rituelle Verwendung an einer bestimmten Stelle von Opfern, die zum Wald und Einsiedlerwesen außer jeder Beziehung stehen [3]).

---

1) Es scheint hinreichend, die Betrachtung auf Hauptsächlicheres zu beschränken ohne Vollständigkeit zu erstreben. So sind namentlich viele Teile des Taittirīya Āraṇyaka beiseite gelassen.

2) Im Sūtra der Śāṅkhāyanaschule bildet der entsprechende Abschnitt nur scheinbar einen Teil des großen Śrautasūtra. In der Tat hat er auch hier Āraṇyakacharakter. Vgl. Hillebrandt, Rituallitt. 25; Keith, JRAS. 1907, 410 f.; Ait. Ār. Introd. 30.

3) Am fünften Tage des Pṛṣṭhyaṣaḍaha. Diese unansehnlich und zufällig aussehende Verwendung beruht darauf, daß den einzelnen Tagen die Sāman nach herkömmlicher Reihenfolge (Rathaṃtara, Bṛhat etc.) entsprechen; auf den fünften fällt das Śākvaram.

Von wesentlicheren Āraṇyakabestandteilen des Ṛgveda bleiben noch die grammatisch-mystischen Spekulationen der Saṃhitāḥ und die Upaniṣad übrig. Hätten wir es allein mit der letzteren zu tun, möchte die Beziehung auf Waldeinsiedler einleuchtend scheinen. In der Tat aber kann eine Auffassung nicht zutreffen, die zu den vorher aufgeführten Bestandteilen der Āraṇyaka schlechterdings nicht paßt[1]). —

Unter den Āraṇyakatexten des Yajurveda hebt sich zuvörderst die Behandlung des heißen Milchopfers Pravargya hervor, das ich als einen Sonnenzauber zu erweisen versucht habe[2]). Zahlreiche Äußerungen betonen die Gefährlichkeit der ihm innewohnenden Mächte. Wer den Pravargya zu früh vollzieht, dessen Leben, Haus und Hof verbrennt jener (Śat. Br. XIV, 2, 2, 45). Wenn der Glutkessel beiseite gesetzt werden soll, darf man ihn nicht auf die Erde oder ins Wasser setzen, damit seine Hitze nicht in diese Elemente eingehe; man setzt ihn auf eine Insel: die ist kein Wasser, aber das Wasser umfließt sie und schützt die umgebende Erde vor der Glut (das. 3, 1, 14). Der Anblick des heiligen Objekts bedroht mit Blindheit, eine Frau mit „Verbrennung" der Nachkommenschaft (Taitt. Ār. V, 3, 7; 6, 12). Eine Menge mit dem Textstudium verbundener Observanzen, eine dem Vortrag vorangehende und folgende „Beschwichtigungszeremonie" kennzeichnet die gefährliche Heiligkeit des Textes (Śat. Br. XIV, 1, 1, 26 ff.; Āpastamba Śraut. XV, 20, 2; 21, 3 etc.).

Es ist nun für die Charakteristik des Wesens der Āraṇyakas von Bedeutung, daß zusammen mit den Mantras des Pravargya einige Sprüche erscheinen, die mit diesem Ritus offenbar von Hause aus nichts zu tun haben.

In Vs. folgen auf den letzten Pravargyaspruch (XXXIX, 6) bis zum Ende des Adhyāya noch sieben Sprüche oder Spruchgruppen (7—13). Der erste Spruch (*ugraś ca bhīmaś ca* etc.) führt den Namen Vimukha (Kāty. Śr. XVIII, 4, 24; XX, 8, 5; Pārask. II, 15, 6); er enthält sieben Namen des Maruts. Nun finden sich Vs. XVII, 80—85 sechs ganz ebensolche Reihen von je sieben Marutnamen. Sie gehören evident mit dem Vimukha zusammen und ergeben mit ihm die solenne Zahl von sieben mal sieben (in sieben *gaṇa*- geordneten) Maruts[3]). Die sieben Reihen zusammen, an

1) Ich komme auf die Einfügung der Upaniṣaden in die Āraṇyakas unten S. 398 f. eingehender zurück.

2) Religion des Veda 447 f.

3) Weber druckt geradezu hinter XVII, 85 den Text des Vimukha ab; das

letzter Stelle die des Vimukha, werden im Ritual der Agnischichtung verwandt (Kāty. Śr. XVIII, 4, 23. 24; Weber, vgl. S. 387 A. 3). Das Śatapatha Br., das den Ritus eingehend bespricht, bezeichnet die letzte Spende wiederholt als *araṇye 'nūcya-* (IX, 3, 1, 12. 24; vgl. Kāṭh. XXI, 10; Maitr. S. III, 3, 10; Taitt. Br. I, 7, 7, 3). Es bemerkt dort *so 'raṇye 'nūcyo bhavati, bahu hi vācā ghoraṃ nigacchati; tira iva tad yad araṇyam*; und es setzt diese Spende in symbolische Beziehung zu den Menschen, welche *ripratarāḥ śapanatarā āhanasyavāditarāḥ* sind. Auch im Gṛhyaritual begegnet eine Marutverehrung mit diesen sieben Sprüchen; den letzten — eben den Vimukha — spricht man „in Gedanken" (*manasā*; Pāraskara II, 15, 6. 7). In alldem zeigt sich auf das deutlichste, wie ein von Natur eine Einheit bildender siebenteiliger Text für den Zweck des Studiums auf den Veda des Dorfs und auf den des Waldes verteilt ist. Die Gefährliches, Unheimliches enthaltende Partie ist dem Waldstudium überwiesen[1]). Schon das Brāhmaṇa weiß davon, wie wir eben gesehen haben. Bei der Vollziehung des Ritus findet diese Zerlegung nicht statt; es ist nicht die Rede davon, daß man, um die eine der sieben Spenden zu vollziehen, in den Wald hinausginge, sondern alle sieben folgen unmittelbar auf einander[2]). Daß das alles mit Vānaprasthas oder mit einem diesen für den gewöhnlichen Kult gebotenen Ersatz schlechterdings nichts zu tun hat, sondern auf einem Motiv vollkommen andrer Art beruht, ist absolut klar[3]).

---

aber ist gegen die handschriftliche Überlieferung. Vgl. zu allem Ind. Stud. XIII, 282 und meine Note zu Ṛv. VIII, 96, 8.

1) Aus demselben Grund wird der Spruch auch *vimukha-* heißen. Wurde er mit abgewandtem Antlitz vorgetragen, damit man die durch ihn heraufbeschworenen furchtbaren Gestalten nicht sähe?

2) Die Überlieferung läßt das für diesen wie für die andern entsprechenden Fälle mit Sicherheit erkennen. Vgl. Āpastamba Śraut. XVII, 16, 14 ff.; XVIII, 12, 12; XX, 21, 10.

3) Hillebrandt (Ved. Myth. III, 319) spricht von Kātyāyanas Vorschrift „*vimukhenāraṇye 'nūcyam*, aus der eine den Manen, Rudra oder Dämonen ähnliche Stellung der Maruts bei diesem Opfer erkennbar wird"; wozu er bemerkt: „*anūcya* ist der Name des Puroḍāśa, Mahīdhara zu [Vs.] XXXIX, 7". Er versteht das Sūtra als „bei einer Marutspende gegebene Vorschrift, den begleitenden Spruch im Walde ‚mit abgewendetem Gesicht' herzusagen" (Ved. Myth., kleine Ausg. 104). In Wahrheit heißt der Puroḍāśa nicht *anūcya-*, sondern *araṇye 'nūcya-*; dies (oder *araṇye 'nuvākya-*) ist stehende häufige Verbindung. Daß *vimukha-* technischer Name des Spruchs ist, wird bei H.s Paraphrase verkannt. Vor allem aber wird die Bedeutung der in der ganzen rituellen Situation liegenden Tatsache übersehen, daß beim *vimukha*-Spruch eben nur **eine** Seite des Marutwesens in Frage kommt: neben diesem Āraṇyakaspruch stehen sechs andre, die mit dem Wald

Wir bringen den Überblick über die an den Pravargyateil des weißen Yv. angeschlossenen Sprüche zu Ende.

Nach dem „Vimukha“ folgt die Spruchreihe (Vs. XXXIX, 8—13) *agnim hṛdayena, aśanim hṛdayāgreṇa*: zuerst immer eine Gottheit und ein Körperteil, dann Formeln von der Form *svāhā lohitāya, śuce svāhā* u. dgl. Die Bedeutung des Ganzen geht hervor aus Regeln des Kātyāyana (XX, 8, 4. 5), die dem Roßopferritual zugehören: *devatāśvāṅgebhyo juhoty amuṣmai svāheti pratidevataṃ śādaprabhṛtitvagantebhyaḥ. vimukhāc ca parebhyaḥ.* Damit wird auf die Formeln des Roßopferabschnitts hingewiesen, die ganz in gleicher Weise wie die eben erwähnten, immer Gottheiten und Körperteile des Rosses an einander reihen: Vs. XXV, 1—9; nach diesen soll beopfert werden „was nach dem Vimukha kommt“, also eben XXXIX, 8 f.; wir sehen, wie der Sūtraautor die im Araṇyakateil der Saṃhitā vorliegende Anordnung kennt und beachtet[1]). Hier kehrt also genau wie im vorigen Fall eine für den Zweck des Studiums vorgenommene Auseinanderschneidung von Sprüchen wieder, die ihrer Natur und rituellen Verwendung nach eine Einheit bilden. Auch bei diesem Ritus unterläßt das Śatapatha Br. (XIII, 3, 4, 1) nicht die *araṇye 'nūcyān* als solche hervorzuheben. Wie bei den Marutsprüchen ist die Unheimlichkeit, Gefährlichkeit der betreffenden Wesenheiten das entscheidende Moment für ihre Absonderung[2]). — Es ist vollkommen evident, daß alles — die Materialien von Vs. XXV wie die des Araṇyakabuches XXXIX — demselben Opferritual angehört und wir es nirgends mit Produktionen zu tun haben, die für das opferlose Leben von Waldeinsiedlern bestimmt wären: es ist eben nur aus Gründen der mit dem vedischen Unterrichtswesen verbundenen Superstitionen ein Teil dieses Lernstoffs vom Übrigen

---

nichts zu tun haben. Wir werden weiter sehen, daß es auch für Agni Waldsprüche ähnlicher Art gab, auf die gefährlichen oder unheimlichen Seiten seines Wesens bezüglich und anderweitige Sprüche ergänzend, die von seinen freundlichen Eigenschaften redeten. Werden wir daraus nun für Agni entnehmen, was hier für die Maruts entnommen werden soll: Zusammenhang mit den Manen? — Dies ein weiterer Versuch, zu dem schon oben S. 224 berührten Problem der Maruts und Manen einen Beitrag zu liefern.

1) Weiteres über dies Arrangement s. bei Eggeling SBE. XLIV, 396 f., dessen Annahme, daß unter den *araṇye 'nūcya-* auch Vs. XXV, 24—39 einbegriffen sei, entschieden irrig ist.

2) Die Rudranamen treten auf, dazu *aśani-*; nachher *śuc-*, *yama-*, *mṛtyu-* etc. Vielleicht hat auch die Nennung des Herzens (des Opfertiers) derartigen Charakter, vgl. meine Religion des Veda 345 A. 2.

abgesondert, der sich, sobald man die Stelle entdeckt hat, an die er hingehört, auf das genaueste passend dort einfügt.

Der ganze im Walde zu studierende Abschnitt der Vaj. Saṃhitā (XXXVI—XXXIX; von der Upaniṣad XL sehe ich hier ab), der flüchtig betrachtet es mit dem Pravargya zu tun hat, stellt sich also schließlich heraus als drei dem Umfang nach freilich sehr verschiedene Geheimdoktrinen umfassend: zunächst in seiner Hauptmasse den Pravargya als eine zum Somaritual sich fügende Geheimlehre, weiter Geheimsprüche oder genauer die geheimen Teile größerer Spruchreihen für eine bestimmte Stelle der Agniciti und eine solche des Aśvamedha — die drei Teile vielleicht nicht zufällig in einer Reihenfolge, die der sonst geltenden Folge der Riten entspricht. —

Wir kehren noch einmal zu den besprochenen schreckensvollen Namen der Maruts zurück und beschäftigen uns mit ihrem Auftreten in der Taittirīyaschule; es scheint, daß sich hier im Vorbeigehen die Spur eines Vorgangs aufdecken läßt, der für den Aufbau dieses Āraṇyaka charakteristisch ist.

Das Taittirīya Āraṇyaka gibt die Mantras des Pravargya in seinem vierten Buch, die zugehörige Brāhmaṇaerörterung im fünften: beides in scharfer Sonderung unter einander, im Widerspruch zu verbreiteten, längst von mir[1]) bekämpften Vorstellungen über die Vermischung von Mantras und Brāhmaṇa als Charakteristikum der schwarzen Yajurveden. Mitten unter diesen Mantras nun stehen die Marutnamen samt einigem Gleichartigem (IV, 22—27). So stimmen inbezug auf deren Verbindung mit den Pravargyamaterialien die Taittirīyas und Vājasaneyin überein. Aber im Widerspruch mit dem zu Erwartenden geht bei jenen hinter den Marutnamen die Behandlung des Pravargya weiter fort. Sind jene also von den Taittirīyas in das Pravargyamaterial einbezogen? Und kann von hier aus gegen die eben entwickelte Auffassung des Sachverhalts in Vs. ein Bedenken erhoben werden?

Nähere Prüfung nun ergibt folgendes.

Die Mantras in Buch IV begleiten zunächst den ganzen Ritus des Pravargya von Anfang bis Ende; dann folgen die Expiationen für dabei vorkommende Unfälle und Ähnliches. Auch unabhängig vom Kommentar sind wir mit Hilfe von Āpastamba imstande, den Zusammenhang, in den jeder Mantra gehört, festzustellen. Die IV, 13 anhebenden Prāyaścitta werden der Folge des Textes entsprechend von Āpastamba Śr. XV, 17, 1 ff. behandelt; so bis

1) Prolegomena 294 ff.

IV, 20, worüber Āpastamba in XV, 17, 6—12 spricht. IV, 21 wird behandelt in Āp. XV, 18, 17 *dadhigharmaṃ bhakṣayanti bhūr bhuvaḥ suvar ity anuvākena*: also nicht mehr der eigentliche Pravargya, sondern der beim Mittagssavana ihm entsprechende Ritus des Dadhigharma (vgl. Āpast. XIII, 4, 4; Caland-Henry, L'Agniṣṭoma 283). Nun folgen die uns interessierenden Abschnitte IV, 22—27, zuerst zwei mit Aufzählung von Agnis *ghorās tanuvaḥ*, dann zwei mit Marutnamen und zwei anderweitige. Wie nun Āpastamba nach der Reihenfolge des Mantratextes an diese Stelle kommt, bemerkt er (XV, 19, 1): *vyākhyātā ghorās tanvo 'raṇye 'nuvākyo gaṇa uttarau cānuvākau*. Er bezieht also diese sechs Abschnitte nicht auf den umgebenden Zusammenhang des Pravargya, sondern beruft sich auf anderweitig Gesagtes: wie der Kommentar fraglos zutreffend erklärt, ist bei den Agninamen an Āpast. V, 15, 3. 4 gedacht (Ritual des Agnyādheya), bei den Marutnamen an XVII, 16, 16 (Agniciti) und XVIII, 12, 12 (Rājasūya), bei den beiden übrigen Abschnitten an XVII, 17, 7 (wieder Agniciti) und an XIV, 14, 1 (Caturhotṛritual)[1]. Nach dieser abschweifenden Verweisung auf andere rituelle Gebiete kehrt Āpastamba dann zum Pravargya zurück und bespricht in XV, 19, 2 ff. diejenigen Prāyaścitta, deren Texte das Āraṇyaka in IV, 28 ff. gibt[2].

Der Hergang, der zu dieser abnormen Anordnung der Mantras und entsprechend der Darstellung Āpastambas geführt hat, scheint mir klar. Ursprünglich reichte im Āraṇyaka der Pravargya nur bis IV, 21: da wurde im letzten Abschnitt, hinter den Prāyaścitta, anhangsweise der Dadhigharma behandelt, dieser dem Pravargya eng verwandte, in seinem Eintreten von dessen fakultativem Ein-

---

1) Der Charakter der Furchtbarkeit oder Unheimlichkeit, den wir nach dem bisher Entwickelten als für die Aufnahme in das Āraṇyaka entscheidend in diesen Texten von Taitt. Ār. IV, 22—27 erwarten müssen, wohnt ihnen allen in der Tat bei. Für die beiden Agniabschnitte besagt das schon das Schlagwort *ghorās tanuvaḥ*; daneben stehende günstige Erscheinungsformen des Agni sind nicht im Āraṇyaka sondern bei Āpast. Śr. V, 15, 2 benannt, so daß wir hier wieder (vgl. oben S. 387 f.) das zusammengehörige Material sich je nach Furchtbarkeit oder Günstigkeit auf das Āraṇyaka und einen andern Text verteilen sehen. Von der Furchtbarkeit der im Āraṇyaka aufgeführten Marutnamen war schon oben die Rede. Es folgt im Ār. ein verderbenbringender Ritus gegen einen Feind; endlich die *vācaḥ krūrāṇi*.

2) Lehrreich ist hier auch die Vergleichung des in nur wenigen Hss. enthaltenen, offenbar nachträglich zugefügten Kapitels Baudhāyana Śraut. IX, 18. Wie inmitten der Darstellung des Pravargyarituals die Agninamen u. s. w. vollkommen in der Luft stehen und den Darsteller in Verlegenheit bringen, tritt da höchst deutlich hervor.

tritt abhängige Parallelritus. Damit war dieses rituelle Thema erledigt, und nun folgten ganz wie im weißen Yajurveda — teilweise (bei den Marutnamen) mit diesem übereinstimmend, teilweise divergierend — Geheimsprüche für andre Riten. Später verfiel man dann darauf das Prāyaścittakapitel noch weiter auszubauen, und so schloß man nun im Āraṇyaka, unbekümmert um die Störung der sachlichen Zusammengehörigkeit, an die letzterwähnten Sprüche weitere wieder auf den Pravargya bezügliche Prāyaścittasprüche an. In diesem Zustand fand Āpastamba den Text vor und paßte seine Darstellung ihm an[1]. Das Taitt. Āraṇyaka also, weit entfernt davon die Struktur von Vs. XXXIX, wie sie oben dargegestellt wurde, fraglich erscheinen zu lassen, bestätigt recht sichtbar die betreffenden Auffassungen[2].

Was endlich die Āraṇyakapartien des Sāmaveda anlangt, so unterrichtet uns die Struktur der Texte ohne weiteres über die Haupttatsachen.

Ich glaube bei einer früheren Gelegenheit gezeigt zu haben, daß der alten Zeit das Pūrvārcika (resp. die ihm zugehörigen Gānas), nicht aber das Uttarārcika, in erster Linie als der Text galt, der das vom Sāmanschüler zu erwerbende Wissen enthielt[3]. In diesem alten, eigentlichen Sāmaveda sondert sich nun als Waldteil innerhalb der Textsammlung (*ārcika*) der letzte Prapāṭhaka ab, der auch als eigne Āraṇyakasaṃhitā betrachtet wird, unter den Melodiensammlungen (Gānas) aber das Āraṇyagāna, das dem Dorftext Geyagāna gegenübersteht[4]. Weiter ist dann als Waldtext natürlich die Upaniṣad aufzuführen[5]. Gobhila gibt Anweisungen

1) Es müßte denn sein, daß auch bei Āpastamba dies Zurückkehren zum Pravargyathema auf sekundärer Erweiterung beruht: was ich hier nicht untersuche. — Die Brāhmaṇadarstellung des Pravargya im Taitt. Ār. V ermöglicht leider keine Kontrole, weil sie auf die Prāyaścitta überhaupt nicht eingeht.

2) Wie es scheint in stark verwischter Gestalt zeigt sich das Zusammengeraten der furchtbaren Marutnamen mit den Pravargyasprüchen noch Maitr. S. IV, 9, 17 (vgl. Mān. Śr. IV, 4, 43). Die mir erreichbaren Materialien genügen nicht, die betreffende Stelle vollkommen ins Reine zu bringen. Aber die gewonnenen Resultate stehen wohl so fest, daß sie in keinem Fall von hier aus wankend gemacht werden können.

3) Gött. gel. Anz. 1908, 718.

4) Näheres über das Verhältnis von Geyag. und Āraṇyagāna s. bei Burnell, The Arsheyabr. XXXII f.; H. O., GGA. 1908, 725 ff. — Wie dann weiter, dem Uttarārcika entsprechend, Ūhagāna und Ūhyagāna als Dorf- und Waldtext neben einander stehen, verfolge ich hier nicht; vgl. a. a. O. 731 ff.

5) Ist diese mit Einschluß des Mantrabrāhmaṇa zu verstehen, das ja im Rahmen des ganzen „Chāndogyabrāhmaṇa" oder auch „Upaniṣadbrāhmaṇa" mit

für das Studium dieser Texte. Neben dem Godānikavrata, das zum Studium der drei großen im Dorf vorzutragenden Parvan des Pūrvārcika befähigt, steht das Vrātika-, Āditya-, Aupaniṣada- und Jyaiṣṭhasāmikavrata, ferner noch das Mahānāmnika(vrata) (Gobh. III, 1, 28 ff.; 2, 1 ff. 54). Der Kommentar sagt *vrātikavratam āraṇyakasya śukriyavarjasya, ādityavrataṃ śukriyāṇām, aupaniṣadavratam upaniṣadbrāhmaṇasya, jyaiṣṭhasāmikavratam ājyadohānām adhyayanārtham.* Die Richtigkeit dieser Angaben, an sich evident, wird bestätigt durch das Jaiminīyagṛhyam (I, 16): *vrātike vrataparvādityavrātike śukriyāṇy aupaniṣada upaniṣadaṃ śrāvayet.* Nur insofern bleibt eine Unklarheit übrig, als das Āraṇyagāna bei den Jaiminīyas in das Vrataparvan, Arkaparvan, Dvandvaparvan, Śukriyaparvan, Śākvaraparvan (= Mahānāmnyaḥ) und Aupaniṣadaṃ parva zerfällt [1]. Dem eben zitierten Wortlaut nach wäre nur das Vrataparvan, nicht aber das Arka- und Dvandvaparvan im Waldpensum einbegriffen: eine schon an sich undenkbare Vorstellung, die zudem durch die ausdrücklich bezeugte Zugehörigkeit dieser Parvan zum Ār. Gāna widerlegt wird. Es muß also im Jaim. Gṛhya ungenaue Ausdrucksweise vorliegen, so daß *vrataparva* als die beiden folgenden, ihm wesentlich gleichartigen Parvan mitumfassend zu verstehen ist, wofern nicht für *vrataparvādityavrātike* zu lesen ist *vrataparvādy ādityavrātike.* Am Ganzen des Sachverhalts kann in keinem Fall Zweifel sein: dem Waldstudium gehört — natürlich neben der entsprechenden Sammlung der Liedertexte — das Āraṇyagāna mit Einschluß der Mahānāmnyaḥ etc. an, wobei einzelne Partien spezielle Observanzen seitens des Lernenden erfordern; sodann die Upaniṣad.

Fragen wir nach den besondern Eigenschaften, um derenwillen die Sāman des Ār. Gāna von den übrigen getrennt sind, so habe ich schon früher [2]) bemerkt, daß die Waldsāmans im Ganzen länger sind, stärker überhäuft mit Zutaten zauberhaften Sinnes, als die gewöhnlichen Sāman. Ich gebe einige Beispiele, die mir charakteristisch scheinen.

---

der eigentlichen Upaniṣad zusammengeschlossen war (GGA. 1908, 734 A. 1 und die Anführungen dort)? Seiner wirklichen Natur nach und dem praktischen Bedürfnis entsprechend hat das M. Br. mit dem Waldstudium offenbar nichts zu schaffen. Sollte es diesem doch überwiesen worden sein, so wäre das ein rein zufälliger Vorgang, hervorgerufen eben durch den Zusammenhang mit der Upaniṣad.

1) Caland, Die Jaiminīya-Saṃhitā 23 ff.; vgl. The Jaiminīya Text of the Arsheyabrāhmaṇa, ed. by A. C. Burnell, 23 ff.

2) Gött. Gel. Anz. 1908, 723.

Zwei Waldsāmans werden als die beiden *yamavrata-* bezeichnet (Ar. Gāna IV, 1, 13. 14). Text des ersten ist der erste Vers des Ṛgveda. Hinter jedem Pāda aber, und dann noch einmal am Schluß des Ganzen, ist das Sätzchen eingefügt *deveṣu nidhimāñ aham*. Text des zweiten ist der überhaupt als Sāmantext besonders beliebte Vers Ṛv. VII, 27, 1; mehrfach sind die Worte *vāk* und *āyuḥ* eingefügt und am Schluß das (auch anderwärts in gleicher Stellung begegnende) Gebet *āyur dhā asmabhyaṃ varco dhā devebhyaḥ*. So scheint bei diesen beiden Sāman die durch die Benennung *yamavrata-* angezeigte Beziehung auf Tod und Jenseits im ersten Sāman — abgesehen etwa von Symbolismen der musikalischen Konfiguration, die sich meiner Beurteilung entziehen — durch das eingefügte Gebet um einen Schatz (guter Werke) im Jenseits [1]) hergestellt zu sein, während der eigentliche Text indifferenten Inhalt hat; im zweiten Sāman, wo der Text vielleicht die Gefahr des Todes in der Schlacht andeutet, spricht der Schlußzusatz und das zwischengefügte *āyuḥ* den Wunsch aus, von Yama verschont zu bleiben.

Derselbe Liedtext, auf Indra als den Herrn der Schlachten deutend, ist im *indrasya saṃjayam* (Ar. G. IV, 2, 11) erweitert durch die oft wiederholten Sätze *viśvā dhanāni saṃjitya vṛtrahā bhūryāsutiḥ* (cf. Ṛv. VIII, 93, 18) *urughoṣaṃ cakre lokam, vṛtram ebhyo lokebhyo nunudānaḥ* [2]); zum Schluß noch *vṛtraṃ jaghanvāñ apa tad vavāra* (cf. Ṛv. I, 32, 11) *yat tamaḥ* [2]). Offenbar soll Indras siegbringende Kraft so in verstärktem Maß dem Verehrer dienstbar gemacht werden.

Bei den Sāman Ar. G. IV, 2, 13—15 (*prajāpates trayastriṃśatsammitam, catustriṃśatsammitam* [wieder mit dem Text Ṛv. VII, 27, 1], *Jamadagner vratam*, s. weiter noch V, 1, 4) finden sich die Schlußworte *e vratam e suvar* (oder *suvasuvar*) *e śakunaḥ*. Zur Deutung scheint mir die Erinnerung daran zu führen, daß man gern liturgische Figuren in Form eines Vogels konstruierte, der für den Opferer — oder auch in dessen Gestalt der Opferer selbst — zur Lichtwelt auffliegen sollte; das bedeutendste aller „*vrata*", das Mahāvratam, beruht eben auf dieser Vorstellung [3]). Zu einem solchen Vogel konnte man dann den oft begegnenden Spruch sprechen *suparṇo 'si garutmān, divaṃ gaccha suvaḥ pata*. Daß in

1) Das *nidhimān* wird sich doch wohl auf den *śevadhi-* beziehen, von dem Taitt. Br. III, 10, 11, 2 f. die Rede ist (s. meine „Lehre der Upaniṣaden" 30).

2) Dies Beispiele der Vermischung von Metrischem und Unmetrischem wie im Eingang der Mahānāmniverse, vgl. oben S. 379 A. 1.

3) Vgl. Keith, Aitareya Āraṇyaka, Introd. 29.

dieser Richtung der Sinn der erwähnten Schlußworte der in Rede stehenden Sāman und damit dieser Sāman selbst zu suchen ist, wird durch die im Verlaufe des dritten Sāman mehrfach wiederholten Sätze bestätigt: *jyotiṣ pata sva(ḥ) patāntarikṣam pṛthivīm pañca pradiśa ṛṣīn devān varṇam*, sowie durch Pañc. Br. V, 3, 5 *vratam iti nidhanaṃ bhavati mahāvratasyaiva tad rūpaṃ kriyate, svar iti bhavati svargasya lokasya samaṣṭyai, śakuna iti bhavati śakuna iva vai yajamāno vayo bhūtvā svargaṃ lokam eti*[1]).

Was die einzelnen Gruppen innerhalb der Sammlung der Waldsāman anlangt, so bin ich inbezug auf den Unterschied von *arka-* und *vrata-* kaum weiter gekommen als in GGA. 1908, 726. Liegt bei den *vrata-* stärkere Betonung der Beziehung zu bestimmten Observanzen vor, deren Beobachtung durch kürzere oder längere Zeit den Ausüber in einen Zauberzustand versetzen mochte, welcher dann im Vortrag des Sāman kulminierte[2])? Daß Zaubermotive hier besonders stark waren, scheint mir darin zum Ausdruck zu kommen, daß im Großen und Ganzen die Zutaten zauberischer Schlagworte zum Grundtext hier, wenn ich mich nicht täusche, noch reichlicher sind als bei den *arka-*, und ferner darin, daß unter den *vrata-* mit besonderer Häufigkeit Sāman auftreten, denen als Text überhaupt kein eigentlicher Vedenvers unterliegt, sondern allein zauberformelartige Wendungen[3]). Eine vollkommen scharfe Grenzlinie zwischen beiden Kategorien kann ich doch nicht erkennen[4]).

Etwas bestimmter läßt sich über die Kategorie der *śukriya-* sprechen, die mit dem *ādityavrata-* verbunden sind (oben S. 393)[5]).

---

1) Vgl. auch die Bemerkung im Ārṣeya Br. (p. 75 Burnell) zu einem Sāman: *etat sāma suparṇa ity ācakṣate*.

2) Wie häufig sich bestimmte Observanzen mit bestimmten Sāman verbanden, zeigt das Sāmavidhāna.

3) Dem Arkaparvan gehören, wie hier gelegentlich bemerkt werden möge, die „Ājyadoha"-sāman an, deren Studium mit einem eignen Vrata, dem Jyaiṣṭhasāmikavrata verbunden ist (Gobh. III, 1, 28 mit Komm.; Text der Sāman: Ār. Gāna I, 2, 16 ff.). Wer diese Sāman vorträgt, ruft dadurch Gefahr vonseiten des Agni Vaiśvānara auf die Geschöpfe herab, sofern er nicht durch ein in der Nähe befindliches Feuer die Gefahr beschwichtigt (Pañc. Br. XXI, 2, 9; meine Rel. des Veda 340).

4) Beachtung verdient, daß von den unter den Sāmannamen des Āraṇyaka so häufigen Bezeichnungen *arka-* und *vrata-* im Dorfteil die erste ganz selten, die zweite gar nicht vorkommt: ein Hinweis darauf, daß irgendeine spezielle Bedeutung mit diesen Bezeichnungen verknüpft gewesen sein wird.

5) Nur ein Teil der Sāmavedins teilte diesen Texten eine besondre, ein eignes *vrata-* erfordernde Stellung zu (Gobh. III, 1, 30; SBE. XXX, 71 A.).

Für die Jaiminīyas ist der Bestand des Śukriyaparvan bei Caland, Jaim. Saṃhitā 28[1]), verzeichnet. Dort begegnen zuerst Texte, die bei den Kauthumas mitten im Vrataparvan stehen (Ār. G. III, 2, 9—25; ed. Bibl. Ind. vol. II p. 273—281); Refrains wie *gharmo jyotiḥ, tejo gharmaḥ* u. dgl. nähern sie doch dem Charakter des folgenden an. Dies nun entspricht im Kauthumatext dem letzten (6ten) Prapāṭhaka des dortigen Vrataparvan (von p. 504 der Ausgabe an; dazu auch das. p. 335—365). Für diese Sāman ist charakteristisch das beständige Auftreten von Refrains oder Schlagworten wie *bhrājā*, *abhrājit*, *abhrāṭ*, *abhrājij jyotir abhrājit*, *śukrā*, *gharmo jyotiḥ*, *adidyutad gharmo arūrucat*, *gharmo marudbhir bhuvaneṣu cakradat* u. dgl. mehr, womit aus den zugehörigen Verstexten selbst *vibhrāḍ bṛhat* (Ṛv. X, 170, 1), *bhrājantaḥ* (Ṛv. I, 50, 3), überhaupt das Auftreten der Texte Ṛv. X, 189 und I, 50 im Einklang steht. Die besondere mystische oder magische Eigenschaft dieser Sāman liegt deutlichermaßen in derselben Richtung, die dem Pravargyaritus zukommt[2]). Dazu stimmt das mehrfach begegnende *gharmaḥ* in den Ausschmückungen dieser Sāman; ebenso der Gebrauch des stehenden Schlagworts *śuc-* im Pravargyaritual, die Benennung der yajurvedischen Pravargyatexte und des mit ihrem Studium verbundenen *vratam* als *śukriyavedavibhāgaḥ*, *śukriyavratam* (vgl. zu dem hier Gesagten Taitt. Ār. V, 10, 1). Wir treffen also unter den Waldtexten des Sāmaveda auf ein genaues Gegenstück, hinsichtlich des Zaubergehalts, zu dem — abgesehen von der Upaniṣad — bedeutendsten Waldtext des Yajurveda: hier wie dort ist es die spezielle Richtung des Zaubers auf Sonne und Glut, welche die Aussonderung der betreffenden Abschnitte aus dem gewöhnlichen Lehrpensum bewirkt hat[3]). —

---

1) Vgl. auch Burnell, The Jaim. Text of the Arsheyabr., 29.

2) Vgl. meine Religion des Veda 448 ff. — Man sehe auch, wie im Zusammenhang mit der Darstellung des Pravargya und des zugehörigen *vrata-* im Taitt. Ār. V, 8, 13 davon berichtet wird, wie die Götter *vibhrāji saurye brahma sannyadadhata. yat kiṃ ca divākīrtyaṃ tad etenaiva vratenāgopāyat, tasmād etad vrataṃ cāryaṃ tejaso gopithāya. tasmād etāni yajūṃṣi vibhrājaḥ sauryasyety āhuḥ.*

3) Hier läßt sich nicht an der Frage vorübergehen, wie zu diesen ihren Namen mit begreiflichem Recht tragenden *śukriya*-Texten und *śukriyavrata-* des Sv. und Yv. das *śukriyavrata-* des Ṛv. sich verhält, das es einfach mit dem Studium der gewöhnlichen Saṃhitā zu tun hat (Śāṅkh. G. II, 11, 13; Ind. Stud. XV, 139), also in keiner Beziehung zur speziellen *śukriya*-Vorstellung zu stehen scheint. Die Annahme, daß es sich bei diesem *vrata-* ursprünglich vielmehr um das Pravargyaritual von seiner ṛgvedischen Seite her gehandelt habe, stößt auf Schwie-

Blicken wir zurück, so bemerken wir, daß die Āraṇyakatexte verschiedenste literarische Formen zeigen. Bald haben sie Saṃhitā-, bald Brāhmaṇa-, bald Sūtracharakter: welche Bestandteile, im einen und im andern Veda nicht immer dieselben Riten betreffend, je nach den einzelnen Schulen hier von einander getrennt als Anhänge jedesmal an das entsprechende Pensum des Dorfstudiums, drot zum Ganzen eines Āraṇyakakorpus vereinigt überliefert werden. In der Weise also, wie von einem Brāhmaṇa- oder Sūtrazeitalter, läßt sich von einem Āraṇyakazeitalter nicht sprechen. An sich ist nach Ausweis der Völkerkunde der Gebrauch, besonders heiligen oder gefährlichen Lernstoff in Wald und Einsamkeit zu verweisen, offenbar uralt. In den Umgebungen zwar, wo die Ṛksaṃhitā entstand, wurde solche Verweisung wenig geübt; andernfalls wäre außer den Mahānāmnīversen [1]) wohl noch manches andre Sūkta, dessen Inhalt ganz dazu qualifiziert war, davon betroffen. Da der Pravargyaritus und ebenso der Gebrauch von Yajusformeln in die ṛgvedische Zeit zurückgeht, ist es sehr wahrscheinlich, daß schon damals die Yajus des Pravargya — natürlich nicht in der uns vorliegenden Fassung, sondern in wesentlich älterer — in Āraṇyakaweise überliefert worden sind. Zu ihrer vollen Blüte aber gelangte die liturgische Geheimniskrämerei der Āraṇyakas offenbar erst später. Da entstanden die großen Massen mystischer Sāman, von denen viele den Stempel verhältnismäßig junger Her-

---

rigkeiten; die Struktur der Texte scheint Geheimcharakter dieses Rituals auszuschließen. Ich glaube, daß das ṛgvedische *śukriyavrata*- seinen Namen eben nur rein äußerlich den andern Veden entlehnt hat; die Ṛgvedins wollten hinsichtlich des Besitzes eines solchen *vrata*- hinter ihren Kollegen vom Yajur- und Sāmaveda nicht zurückstehen. — Auf die Verhältnisse des Atharvaveda hier einzugehen, fühle ich mich für jetzt nicht imstande. Daß es auch dort eine Anzahl spezieller *vrata*- gab, zeigt Ath. Pariśiṣṭa XLIX, 4, 11. Beispielsweise erscheint da das *mṛgāravrata*-, das sich in den von Bloomfield zu Kauś. S. 57, 32 beigebrachten Angaben hinter einem *mṛgāravrata* versteckt; vgl. Whitney und Lanman zu AV. IV, 23. Wie weit aber alle diese *vrata*-Āraṇyakanatur hatten (vgl. das angeführte Pariśiṣṭa 4, 3), bleibt die Frage.

1) Sollen wir auch diese Ausnahme fortschaffen, indem wir annehmen, daß die Mahānāmnis erst nach der Ṛgvedazeit durch die Einfügung der Zusätze (s. oben S. 376 ff.) ihren Āraṇyakacharakter erhalten, vorher aber der gewöhnlichen Saṃhitā zugehört hätten? Die feste und alte Struktur der Saṃhitā macht das m. E. unwahrscheinlich. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich dem Satz von Keith (Ait. Ār. Intr. 25) widersprechen: „It will hardly be doubted that Books I—III [des Ait. Ār.] are decidedly older than Books IV, V". Buch IV besteht aus den Mahānāmnis. Für diese, einschließlich der *purīṣa*-Formeln, besitzen wir die Gewähr eines Alters, das mit jenem Satz im Widerspruch steht.

kunft deutlich an sich tragen. Keith schreibt (Ait. Ār. Intr. 15): „The Āraṇyaka seems originally to have existed to give secret explanations of the ritual, and to have presupposed that the ritual was still in use and was known". Die zweite Hälfte dieses Satzes ist unstreitig richtig. Was die erste anlangt, so scheint mir das Ursprüngliche und die Hauptsache nicht gewesen zu sein, geheime Erklärungen zu den Riten, sondern deren geheime Texte selbst zu überliefern, an die sich dann allerdings weiter ebenso geheim gehaltene Erklärungen anschließen konnten [1]. Der Geheimcharakter der betreffenden Doktrin gibt sich in den anderweitigen, nicht geheimen Brāhmaṇatexten deutlich darin zu erkennen, daß man, von dem Vorhandensein jener wissend, sie doch von näherer Erörterung im Zusammenhang der übrigen Darstellung ausschloß [2]. Für solche Erörterung war eben die Stelle vielmehr in jenen Separattexten von Brāhmaṇa- und dann von Sūtracharakter wie Ait. Ār. I und V gegeben, inbezug auf welche es auch nach den dankenswerten Bemerkungen von Keith [3]) noch eingehender wird untersucht werden müssen, ob sie von vorn herein als ein — nur eben seitab gestellter — Bestandteil des ganzen Brāhmaṇas bz. Sūtras oder in größerer oder geringerer Unabhängigkeit von diesen entstanden sind. —

Und nun haben sich, mindestens der Hauptsache nach offenbar noch vor der Sūtrazeit, zu diesen durchweg rituellen Geheimtexten — und zwar überwiegend [4]) zu ihren in Brāhmaṇaform verfaßten Bestandteilen [5]) — die Upaniṣaden gestellt.

---

1) Wenn der ṛgvedische Schüler den Lernstoff des Mahāvrata vortrug, bedeutete das an sich nur den Vortrag der betreffenden Lieder und Verse, nicht der brāhmaṇaartigen Erklärungen von Ait. Ār. I, die eben als Lernpensum eigner Spezialisten anzusehen sind. Vgl. meine Prolegomena 292 f. — Auffallend ist, daß in TB. III, 12 die brāhmaṇaartige Behandlung des Cāturhotra-Ritus außerhalb des Āraṇyakateils gegeben wird, während die Mantras in TĀ. III stehen.

2) Ausnahme: s. die vorige Anmerkung. — Keith a. a. O. 16 sagt: „It is not now possible to decide exactly why the Aitareya Br. does not deal with the Mahāvrata rite". Die Antwort auf die Frage scheint mir in dem hier Gesagten zu liegen.

3) A. a. O. 16. 19 f.; JRAS. 1907, 410 ff.; 1908, 365. Siehe auch Friedländer, Der Mahāvrata-Abschnitt 7.

4) Eine Upaniṣad in Saṃhitāgestalt ist bekanntlich die Īśā Up. = Vs. XL.

5) So erklärt Sāyaṇa (Aufrechts Ausgabe des Ait. Br. p. III; vgl. Keith Ait. Ār. Introd. 16), daß Mahidāsa Aitareya das Brāhmaṇa und darauf (*tata ūrdhvam*) das *āraṇyakavratarūpaṃ brāhmaṇam* verfaßt habe, welches letztere dann von S. als die ersten drei Adhyāyas, d. h. eben die in Brāhmaṇastil verfaßten Partien,

Auch sie[1]) haben im losen Gefüge der Āraṇyakas Platz gefunden.

Da erscheinen zunächst, bald unmittelbar neben den Upaniṣaden im engeren Sinn stehend, bald diesen selbst zugerechnet[2]), Abschnitte mystischen Inhalts, welche allgemeinere rituelle Themen behandeln: die mystische Verehrung des Sāman im Ganzen, die mystischen Beziehungen, welche phonetischen Eigentümlichkeiten des Liturgievortrags in ihrer auf das Universum zielenden Bedeutung beiwohnen, u. dgl. mehr. Sodann aber vor allem jene in der Idee des Allwesens gipfelnden Spekulationen, die den Hauptinhalt der Upaniṣaden bilden.

Das entscheidende Motiv für die Angliederung dieser Texte an die rituellen Partien der Āraṇyakas, das Band, das sie mit jenen vereinigte, lag offenbar in der Vorstellung höchsten Wertes, des Geheimnisses, das um solchen nur den Wenigsten zugänglichen Wert gelagert ist, des Entnommenseins aus alltäglichem Dasein und Treiben. Es trifft auf das genaueste mit den Satzungen über die Weiterüberlieferung der geheimen Litaneien der Āraṇyakas zusammen, wenn eine Upaniṣad inbezug auf eine ihrer Lehren sagt, man solle sie nur dem ältesten Sohn oder einem Lieblingsschüler mitteilen. Böte jemand dafür — so fügt sie hinzu — auch die Erde mit all ihrem Reichtum: man soll wissen, daß diese Lehre mehr wert ist (Chānd. Up. III, 11). Jene alten Tabusatzungen, die um Pravargya und Mahānāmnīverse gelagert sind, haben hier eine innerlichere, fortgeschrittenerer Zeit entsprechende Gestalt angenommen[3]). Aber ein gewisser Zusammenhang zwischen Altem und Neuem tritt doch hervor; er ist es eben, der sich in der Vereinigung aller dieser Elemente im Rahmen der „Āraṇyakas" kundgibt.

---

des Āraṇyaka umfassend definiert wird. Die Ait. Upaniṣad ist dabei einbegriffen. — Beiläufig bemerkt, man beachte, daß jene Äußerung Sāyaṇas als *āraṇyakavratarūpam brāhmaṇam* keineswegs, wie es Keith a. a. O. 15 offenbar versteht, das Āraṇyaka im allgemeinen definiert, sondern ausdrücklich eben nur dessen brāhmaṇaförmige Teile.

1) Ich spreche hier natürlich nur von den älteren, den Grundbestandteilen der Upaniṣadenliteratur.

2) Wenn z. B. im Ait. Ār. die hierhergehörigen „Saṃhitā"spekulationen (Ait. Ār. III) neben der gewöhnlich so genannten Upaniṣad (II, 4—6) stehen, so beachte man doch gleich den Eingang des erstgenannten Abschnitts *athātaḥ saṃhitāyā upaniṣat*. Wie die Vorstellung der „Verehrung" (*upaniṣad-*) diese Texte mit den „Upaniṣaden" zusammenschließt, habe ich eingehender in meiner „Lehre der Upaniṣaden" 155 ff. aus einander gesetzt.

3) Diese Verinnerlichung setzt sich dann weiter fort; ich verweise auf das, was Deussen, Allg. Gesch. der Philos. 1, 2, 67, beibringt.

Und wie nun immer entschiedener aus den Spekulationen der Upaniṣaden sich die Lebensformen der Waldeinsiedler und wandernden Asketen entwickeln, ist es begreiflich, daß hier und da — es scheint doch, erst in ziemlich später Zeit — sich eine gewisse Verbindung zwischen diesem Asketentum und den Waldtexten einstellt. Einerseits mochte das „Wald“motiv die Brücke zwischen beiden bilden, andrerseits sind es ja die Upaniṣaden, welche die leitenden Motive des Einsiedlertums vortragen: und von den Upaniṣaden zu den sie in sich enthaltenden Āraṇyakas ist der Schritt nicht allzu weit. Zwar ist es mißverständlich, Zusammenhang zwischen Āraṇyaka und Waldeinsiedlertum aus jener Äußerung Sāyaṇas herauszulesen, der in seinen Bemerkungen über Mahidāsa Aitareya vom Aitareya Āraṇyaka (I—III) als dem *āraṇyakavratarūpaṃ brāhmaṇam* spricht [1]. Das *āraṇyakavratam*, von dem hier die Rede ist, ist klarermaßen das *vrata-* in dem Sinn, wie dies Wort so unendlich häufig in dem auf die Āraṇyakas bezüglichen Vorstellungskreis gebraucht wird: die zum Studienpensum des Āraṇyaka gehörige Observanz, nicht aber ein auf Waldeinsiedlerleben bezügliches Gelübde [2]. Triftiger ist eine Äußerung der (allem Anschein nach ziemlich jungen) Āruṇeya Upaniṣad (2), wo dem wandernden Asketen — nicht eigentlich dem Waldeinsiedler — vorgeschrieben wird, von allen Veden „das Āraṇyaka herzusagen, die Upaniṣad herzusagen“. Man sieht, auch hier wird immer noch nicht gelehrt, daß das Āraṇyaka dazu da ist, von den Asketen studiert zu werden, sondern — was doch etwas wesentlich andres ist — daß die Asketen das Āraṇyaka studieren sollen. Aber schließlich ist dann auch jene andre Ansicht zur Geltung gekommen. Rājendralāla Mitra [3]) bezeugt für die Neuzeit den Glauben, daß einem Gṛhastha die Beschäftigung mit Āraṇyakas Unglück bringe. Als er selbst das Taittirīya Āraṇyaka herausgab, habe man Unfälle, die ihn trafen, als Folgen dieser Verfehlung

---

1) S. oben S. 398 Anm. 5; vgl. Keith, Ait. Ār. Introd. 15. Die von K. angenommene Verschiedenheit der Deutungen von Āraṇyaka bei Sāyaṇa fällt infolge des hier Bemerkten fort.

2) Winternitz, Gesch. der ind. Lit. I, 202 A. 1 findet einen Hinweis auf die Vānaprasthas als die mit den Ār. Beschäftigten in einer Äußerung Rāmānujas (SBE. XLVIII, 645), der die Behandlung von Opferzeremonien wie dem Pravargya in den āraṇyakahaften mit den Upaniṣaden verbundenen Texten damit erklärt, daß jene im Walde studiert werden mußten. Aber dies Studium im Walde hatte doch, wie gezeigt worden ist, mit Waldeinsiedlertum nicht das mindeste zu schaffen.

3) Einleitung seiner Ausgabe des Ait. Ār. 19.

angesehen. Daß dieser Glaube mit dem ursprünglichen Wesen der Āraṇyakas nichts zu tun hat, wird durch die obigen Ausführungen klar geworden sein.

Nachtrag zu S. 180 ff.

In meiner Behandlung von *dhā́man-* bedaure ich die Bemerkungen Hillebrandts (Lieder des Ṛv. 66 A. 1), auf welche dieser mich jetzt freundlichst hinweist, übersehen zu haben. Nach ihm bedeutet *dhā́man-* 1. Stätte, Sitz; 2. was diese Stätten, Wohnsitze enthalten, also Ansiedler, Einwohner, Schar. Zur kurzen Begründung meiner Bedenken gehe ich aus von X, 48, 11 *adityā́nām vásūnāṃ rudríyāṇām . . . devā́nām ná mināmi dhā́ma.* Hier soll *dh°* lediglich *gaṇá-* bedeuten; *gaṇám devā́nām* IV, 35, 3 wird verglichen. Wäre dann nicht zunächst mit Wahrscheinlichkeit stärkeres Hervortreten der Beziehung von *dh°* auf den *gaṇá-* κατ' ἐξοχήν, den der Maruts zu erwarten, als an wenigen Stellen wie z. B. I, 87, 6 erscheint? — vielmehr eine Anzahl von Stellen etwa derart: wir rufen, wir besingen das *dhā́man-* der Maruts? Überhaupt wird man das Gesamtbild der *gaṇa-*Belege und der *dhā́man-*Belege wesentlich verschieden finden. Verläuft nun hier also die Linie nicht, wie sie bei H.s Auffassung verlaufen sollte, so verläuft sie dafür, meine ich, in der Tat mit ausgesprochener Entschiedenheit in einer andern Richtung, die von H. gezogene Linie durchkreuzend. Der obigen Stelle, wo das von *ná mināmi* abhängige *dhā́ma* gleich *gaṇám* sein soll, steht eine Anzahl genau gleichartig aussehender Stellen zur Seite, an denen *dhā́ma* ebenfalls von *ná mi-* (bz. *ná prá mi-*) abhängt, von einem *gaṇá-* aber nicht die Rede sein kann. Indra, Mitra-Varuṇa, das *ṛtá-* sind es hier, um deren *dh°* es sich handelt (s. die Stellen bei Hillebrandt; hinzuzufügen I, 123, 9). An einer solchen Stelle, X, 89, 8 *prá yé mitrásya váruṇasya dhā́ma . . . minánti* will nun H. das *dh°* verstehen als „die Wohnstätten mit den Mitra-Var. treuen Leuten“. Dürfen wir die evident homogene Gruppe der Belege in dieser Weise aus einander reißen, daß einmal *dh°* die Schar der Götter selbst ist, das andremal die Wohnstätte mit ihren frommen Verehrern? Gegen „Wohnstätte“ habe ich schon oben S. 190 A. 1 mein Bedenken zu begründen versucht; ich glaube in der Tat, daß die *sádas*-Belege im Ganzen [1]) den *dhā́man*-Stellen nicht ähnlicher sind, als die *gaṇá-*

---

1) S. allerdings das oben S. 190 Bemerkte.

Belege [1]). Wohl aber tritt eine sehr starke, Berücksichtigung verlangende Ähnlichkeit, gerade hinsichtlich der Stellen mit *ná mī-*, zwischen *dhā́man-* und *vratá-* hervor. Dem oben erwähnten *devā́nāṃ ná minā́mi dhā́ma* X, 48, 11 steht zur Seite *ná tā́ minanti māyíno ná dhīrā vratā́ devā́nām* III, 56, 1; *té devā́nāṃ ná minanti vratā́ni* VII, 76, 5; *yád vo vayám praminā́ma vratā́ni ... devāḥ* X, 2, 4. Ebenso den Stellen über Verletzung (*mī-*) von Mitra-Varuṇas *dhā́man-* parallel: *yác cid dhí te ... prá deva varuṇa vratáṃ minīmási* I, 25, 1; *ná vām ... ā́ minanti vratā́ni mitrāvaruṇā* V, 69, 4: wo denn auch das, wie mir scheint, unzertrennliche Nebeneinanderstehen der Stellen über Verletzung der *vratá-* der Götter und der *vratá-* Mitra-Varuṇas eine neue Bestätigung dafür gibt, daß, wo Verletzungen des *dhā́man-* der Götter und des *dhā́man-* von Mitra-Varuṇa erwähnt werden, *dhā́man-* immer in gleicher Weise zu verstehen ist. Man beachte nun weiter noch, um die ungefähre Gleichwertigkeit von *dhā́man-* (genauer: der in diesem Zusammenhang zur Erscheinung kommenden Seite der *dhā́man*-Vorstellung) mit *vratá-* zu würdigen, die Vergleichbarkeit von *ánu dhā́ma* und *ánu vratám*, von *sacante váruṇasya dhā́ma* I, 123, 8 mit *vratám ... sacanta* VII, 5, 4 und ähnlich I, 84, 12; 101, 3; V, 67, 3; VIII, 25, 17; IX, 82, 5; X, 57, 6; weiter auch Śatap. Br. IV, 3, 5, 20 (oben S. 186 A. 3) *ādityebhyaḥ ... priyebhyaḥ priyadhāmabhyaḥ priyavratebhyaḥ*. Nach dem allen scheint mir, daß nicht *gaṇá-* oder *sádas-*, sondern eben *vratá-* das Schlagwort ist, das anzeigt, die Verletzung welcher den Göttern oder speziell Mitra-Varuṇa gehörigen Wesenheit jene *dhā́man*-Stellen betreffen [2]): wo dann selbstverständlich weiter auch solche die *vratá*-Vorstellung latent enthaltende Belege heranziehbar sind wie *yáthā váśanti devā́s táthéd asat, tád eṣāṃ nákir ā́ minat* VIII, 28, 4. In dieselbe Richtung weist uns auch *yád vām mitrāvaruṇā ... priyā́ dhā́ma yuvádhitā minánti* VI, 67, 9: da sehen wir, daß das *dhā́man-* des Gottes, um

1) Wenn sich H. da u. a. auf *dh°* als abhängig von *ā-viś-* beruft, so sei bemerkt, daß in Abhängigkeit von diesem Verb beispielsweise auch *ṛtám* IV, 23, 9; *víśvā rūpā́ṇi* IX, 25, 4 etc. steht.

2) Hill. lehnt die Gleichsetzung (natürlich verstehe ich diese nur annäherungsweise) von *dhā́man-* und *vratá-* mit der Bemerkung ab, es seien vielmehr (zur Vergleichung mit den Äußerungen über Verletzung der *dhā́man-*) Stellen wie I, 124, 3 *ná diśo mināti* heranzuziehen. Dieser Heranziehung stimme ich an sich zu. Nur mache ich darauf aufmerksam, daß es sich um die *díśaḥ prádiṣṭāḥ* III, 30, 12 (vgl. I, 183, 5; auch VIII, 93, 11) handelt: so spielt in die Vorstellung von *diś-* eine Nuance von Gebot, man kann sagen dem *vratá-* sich annähernd hinein.

dessen Verletzung es sich handelt, sein *dh°* insofern ist, als es von ihm *hitá-* ist. Womit die Vorstellung des *dhâman-* an den für das vedische Bewußtsein offenbar höchst lebendigen (oben S. 181) Zusammenhang des Worts mit der Vorstellung des Setzens (*dhā-*) angeschlossen ist: um zu erfahren, was Varuṇas *dhāman-* ist, werden wir also zu fragen haben, was Varuṇa „*adadhāt*". Wie sich da nun die im Vorstehenden besprochene eine Seite des *dhāman-*, die in der Richtung von *vratá-* liegende, mit den andern Seiten derselben Vorstellung zusammen ordnet, erörtere ich nach dem S. 180 ff. Dargelegten hier nicht von neuem.

Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von E. Littmann in der Sitzung vom 23. Oktober 1915.

I. Palimpsest-Fragmente des Sirach und Iob aus Jerusalem. Nach der Entzifferung von Martin Flashar †.

Nachdem mir im Herbst 1913 mein langjähriger Freund Herr Lic. Dr. Hugo Duensing, Pastor in Dassensen bei Markoldendorf (Hannover), zu meiner Freude versprochen hatte, bei einer Studienreise nach Jerusalem, die er zu Anfang des Jahres 1914 antreten wollte, für das Septuaginta-Unternehmen die lange ersehnten Photographien der dortigen LXX-Hss. (mit Ausschluß der Psalterien) zu besorgen, kam ganz unvermutet von Herrn Lic. Dr. Martin Flashar, Pastor in Dechtow bei Betzin-Carwesee (Brandenburg) ein vom 28. 10. 1913 datierter Brief, in welchem er mir schrieb: „Ich mache im Januar nächsten Jahres eine Orientreise, und möchte gern in erster Linie Septuagintastudien treiben, möglichst auch in Jerusalem. . . . Dürfte ich Sie um einen Wink bitten, ob und welche Arbeiten und Kollationen im Rahmen des Septuaginta-Unternehmens möglich und wünschenswert sind.“

Diese Bitte habe ich mit der größten Freude erfüllt; bot sich doch hier durch eine besonders glückliche Fügung dank dem edlen und uneigennützigen Eifer eines mir bis dahin persönlich Unbekannten eine Gelegenheit, das, was mir durch Duensings Versprechen schon in Aussicht stand, noch zu vervollständigen. Denn außer den Hss., die man auf photographischem Wege kopieren konnte, gab es in Jerusalem noch Palimpsest-Fragmente des Sirach

und Iob, welchen auf diese Weise nicht beizukommen war. Beide waren allerdings schon durch Veröffentlichungen von J. Rendel Harris und Eugène Tisserant bekannt, aber beide unvollständig. So schlug ich Flashar vor, diese Palimpseste, vor allem die Sirach-Fragmente, zum Gegenstand seines Studiums zu wählen. Zugleich bat ich Duensing, der seit langem in der Kunst des Lesens von Palimpsesten geübt war, Flashar in diese Kunst, der er, wie ich mit Recht annahm, bis dahin ferne stand, an Ort und Stelle praktisch einzuführen und ihm speziell bei der Entzifferung der Sirach-Fragmente hilfreich zur Hand zu gehen. Flashar und Duensing gingen sofort auf meine Vorschläge ein und haben sich dann mit großem Eifer der Arbeit gewidmet. Sie trafen sich im Februar 1914 in Jerusalem, machten am 8. Februar gemeinsam einen Besuch bei dem griechischen Patriarchen Damianos und erhielten, unterstützt durch die liebenswürdige und energische Befürwortung des Herrn Generalkonsuls Schmidt, die Erlaubnis zum Lesen und Photographieren aller gewünschten Hss. Nun las Duensing mit Flashar die ersten Zeilen des Sirach-Palimpsestes und zeigte ihm, wie man unlesbare Stellen durch vorsichtige Behandlung mit Schwefelammonium wieder lesbar machen kann. Sodann nahm Flashar die Arbeit auf und führte sie im wesentlichen selbständig weiter, indem er nur bei besonders schwierigen Stellen Duensings Hilfe in Anspruch nahm. So entzifferte er zunächst den Sirach-Palimpsest und verbesserte und ergänzte dabei die Ausgabe von J. Rendel Harris ganz bedeutend (s. unten S. 407). Sodann machte er sich an die von Eug. Tisserant noch nicht gelesenen Blätter des Iob-Palimpsestes. Bei diesen aber mehrten sich die schon beim Sirach-Palimpseste oft nicht geringen Schwierigkeiten in einer Weise, daß die Lesung dieser Handschrift „zu einer fast hoffnungslosen Arbeit" wurde. Flashar selbst berichtet darüber: „Von der Schrift war vielfach kaum eine Spur zu sehen. Ich war infolgedessen fast ausschließlich darauf angewiesen, mit Schwefelammonium zu arbeiten. Aber auch das versagt an vielen Stellen, nämlich wenn die jüngere Schrift genau über der alten liegt. Es ist außerdem ein so zeitraubendes Verfahren, daß man stundenlang an einer einzigen Zeile sitzt". Überdies mußte Flashar bei der Mehrzahl der Blätter erst den Inhalt feststellen, und schon das war mit ziemlichen Schwierigkeiten verbunden. Denn er mußte, nachdem er einzelne Wörter entziffert hatte, diese mit Hilfe der Konkordanz im Bibeltexte aufzufinden versuchen; hierfür aber stand ihm in der Patriarchal-Bibliothek nur „der 1. Teil der alten Septuagintakonkordanz von Trommius zur Verfügung, und auch dieser

von Würmern derartig zerfressen, daß manche Blätter vollkommen auseinander fielen". So konnte Flashar, zumal er schon am 24. Februar Jerusalem wieder verlassen mußte, von dem Iob-Palimpsest nur einen Teil erledigen.

Martin Flashar, der sich durch seine Arbeiten „Das Ghain in der Septuaginta" (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 28 [1908], S. 194—220. 303—313) und „Exegetische Studien zum Septuagintapsalter" (ebenda 32 [1912], S. 81—116. 161—189. 241—268) als kenntnisreicher und gut beobachtender Septuagintaforscher eingeführt hatte, und von dessen Eifer die Septuaginta-Wissenschaft noch schöne Früchte hätte erwarten dürfen, ist leider am 22. Dez. 1914 als Offizierstellvertreter im 4. Garderegiment zu Fuß auf einem Patrouillengange bei Les Essarts im nördlichen Frankreich gefallen. So ist es mir eine wehmütige Freude, ihm durch die Herausgabe seiner letzten Arbeit auf diesem Gebiete ein kleines Denkmal zu setzen.

Die Originale, auf Grund deren ich die folgenden Veröffentlichungen mache, sind 1) ein Verzeichnis der bemerkenswerten Varianten in den ersten Kapiteln des Sirach, welches ich Flashar nach Jerusalem mitgegeben hatte, und in welchem er die in dem Jerusalemer Palimpseste stehenden Lesarten unterstrichen und Ergänzungen und Verbesserungen zu der Ausgabe von J. Rendel Harris hinzugefügt hat, 2) seine vollständige Abschrift der Sirach- und Iob-Fragmente nebst seinem Reisebericht. Das unter 1 genannte Verzeichnis hat Flashar mir am 25. März 1914 geschickt; es liegt seitdem bei den Sammlungen des Septuaginta-Unternehmens. Den Reisebericht und die vollständige Abschrift hat er im August 1914 dem akademischen Senat der Universität Berlin, der ihm durch Gewährung des Jubiläums-Stipendiums der Stadt Berlin die Orientreise ermöglicht hatte, eingereicht. Durch gütige Vermittlung des Herrn Grafen Wolf v. Baudissin, der in Flashar einen ihm besonders werten Schüler betrauert, sind jedoch der Bericht und die Abschrift seit dem 13. Okt. 1915 dem Septuaginta-Unternehmen zu dauernder Aufbewahrung überwiesen.

a) Sirach-Fragmente.

Sie finden sich in der Hs. Jerusalem, Patriarchal-Bibliothek, Ἁγίου Τάφου 2. Dies ist eine schöne alte Minuskelhs. aus dem Ende des IX. Jahrh. mit dem Texte des Oktateuchs und der sechzehn Propheten; aber von ihren 401 Blättern sind vier im XIII. Jahrh. zur Ausfüllung von Lücken hinzugefügt, und von diesen vier Blättern sind zwei, nämlich Bl. 56 und 27, Palim-

pseste, die unter dem neueren Bibeltexte einen alten Sirachtext enthalten, der nach Rendel Harris dem VI. oder vielleicht VII., nach Papadopulos-Kerameus dem V. Jahrh. angehört, vgl. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2 = Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft) S. 84. Der jüngeren Hs. habe ich die Sigel „407" gegeben; Brooke und McLean nennen sie „u". Die in ihr enthaltenen alten Sirach-Fragmente dagegen bezeichne ich mit der Sigel „929", s. mein Verzeichnis a. a. O.

Die Sirach-Fragmente sind schon von J. Rendel Harris als No. 5 der „Biblical fragments from Mount Sinai" (London 1890), S. 11—14 herausgegeben. Sie befanden sich aber auch damals nicht etwa, wie man aus dem Titel jener Publikation schließen könnte, auf dem Sinai, sondern, wie Harris selbst S. IX sagt, in der Patriarchal-Bibliothek zu Jerusalem. Über seine Ausgabe äußert sich Harris S. X in folgender Weise: „In view of the importance of this MS for the text of Sirach, I am sorry not to have spent more time upon it: and in particular that I did not read more of the *verso* of the first leaf. The writing is fairly legible, though sometimes covered by the later text of the Octateuch, so as to be practically lost". Hiernach konnte man erwarten, daß sich bei einer Nachprüfung mehr würde gewinnen lassen, als Harris' Ausgabe bietet, und diese Erwartung ist vollauf in Erfüllung gegangen. Es ist Flashar nicht nur gelungen, die ganze Rückseite des ersten Blattes, von der Harris nur ein kleines Stück herausgegeben hatte, zu entziffern, sondern er hat auch andere Stellen, die Harris nicht lesen konnte und nur in Klammern, z. T. unrichtig[1]), ergänzte, in der Hs. wirklich gelesen und auch sonst manche Fehler und Ungenauigkeiten der Ausgabe von Harris verbessert.

Wenn ich nun hier den ganzen Text noch einmal nach Flashars Lesung herausgebe, so geschieht das nicht nur deshalb, weil Harris' „Biblical fragments from Mount Sinai" wahrscheinlich manchem schwer zugänglich sind, sondern auch deshalb, weil Harris seine Ausgabe des Sirachtextes durch einen fast unbegreiflichen Schönheitsfehler, der aber unter Umständen mehr ist als bloßer Schönheitsfehler, entstellt hat. In der Hs. ist nämlich der eigentliche Sirachtext (nicht der Prolog) als poetischer Text nach alter Weise

1) Die beiden wichtigsten Fälle sind: Bl. 56 Vorders., Sp. 1 Z. 26 f. Harris [πολλην γαρ] | αγρυπνιαν, in Wirklichkeit πολλην σπουδη̅ | και αγρυπνιαν, Bl. 27 Rücks., Sp. 1 Z. 11 Harris [ρηματων αυτου], in Wirklichkeit των λογων αυτου.

stichisch geschrieben. Da nun aber die Zeilen der Hs. nur wenig fassen (durchschnittlich etwa 16 Buchstaben), so reicht eine Zeile selten für einen Stichos aus, und es muß eine zweite und nötigenfalls noch eine dritte oder gar vierte Zeile zu Hilfe genommen werden. Diese Fortsetzungszeilen sind in der Hs. nach der bekannten Praxis eingerückt. Außerdem sind auch noch die Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen ausgezeichnet; Flashar sagt: „Die ersten Buchstaben am Anfang jedes Stichos sind, z. T. sehr erheblich, größer als der sonstige Text". Dies ganze wohlüberlegte System ist bei Harris vollständig unter den Tisch gefallen; nicht einmal die Fortsetzungszeilen hat er eingerückt.

Ein ν am Schluß der Zeile ist häufig (viel öfter als in Harris' Ausgabe) durch den bekannten horizontalen Strich über dem letzten Buchstaben angezeigt gewesen. Jetzt ist dieser Strich sehr oft nicht mehr zu erkennen. Ich habe ihn aber überall, wo er mit Sicherheit zu ergänzen ist, ohne weiteres hinzugefügt und nur in zweifelhaften Fällen den Tatbestand in der Anmerkung genau angegeben. Im übrigen setze ich das, was Flashar gar nicht hat lesen können, in ganze Klammern [ ], dagegen das, was er nur unsicher gelesen oder „erraten" hat, in halbe Klammern ⌊ ⌋[1]).

Die Handschrift ist nach Flashar „außerordentlich regelmäßig und schön". „Von Akzenten und Interpunktion", sagt er, „habe ich keine Spur entdecken können"[2]). Natürlich findet sich in der Hs. selbst auch keinerlei Worttrennung; doch habe ich der besseren Übersicht halber die Wörter getrennt und auch die Majuskel- durch Minuskelschrift ersetzt und nur die größeren Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen durch große Buchstaben wiedergegeben.

Die Verszählung ist nach Swete. Der Prolog wird nach Zeilen Swetes gezählt.

---

1) Ich bemerke jedoch, daß der Unterschied zwischen [ ] und ⌊ ⌋ häufig ein fließender ist, und daß Flashar zwar auf der von ihm neu entzifferten Seite 56 b die einzelnen unsichtbaren oder undeutlichen Buchstaben überall genau angibt, aber sonst sich einigemal mit der allgemeineren Bemerkung begnügt, daß gewisse Zeilen nur zu erraten sind.

2) Harris setzt Bl. 56 Vorders., Sp. 2 Z. 24 hinter κ͞ς einen Punkt. Aber er hat diesen nur deshalb hinzugefügt, weil das Wort κ͞ς, mit welchem in unserer Hs. wie in B ein neuer Stichos beginnt, nach der üblichen Versteilung den Schluß des vorhergehenden Verses bildet!

Blatt 56 Vorderseite.

Prol.	Zeile	Sir.
	σοφια ιησου υιου σιραχ	
12 αν δοκω⌊μεν των κατα⌋	Πασα σοφια παρα κυ	1 1
⌊την ερμηνειαν πεφιλο⌋	Και μετ αυτου εις τον	
⌊πονημενων λεξεων⌋	αιωνα	
13 ⌊αδυναμειν ου γαρ ισοδυ⌋	Αμμον θαλασσων	2
⌊ναμει αυτα εαυτοις ε⌋	και σταγονας υετου	
βραιστι λεγομενα και	και ημερας αιωνος	
14 οταν μεταχθη εις ετερα	⌊τις εξαριθμησει⌋	
γλωσσαν ου μονον δε	Υψος ουνου και πλα	3
ταυτα αλλα και αυτος ο	τος γης και αβυσσο	
15 νομος και ⌊οι⌋ προφηται	και σοφιαν τις εξι	
και τα λοιπα των β[ιβλ(ι)ω]	χνιασει	
ου μικραν εχει την δια	Προτερα παντων εκτι	4
16 φοραν εν εαυτοις λεγ[ο]	σται σοφια	
μενα εν γαρ τω ογδοω	Και συνεσις φρονη	
και τριακοστω ετει ε	σεως εξ αιωνος	
17 πι του ευεργετου βασι	Ριζα σοφιας τινι απε	6
λεως παραγενηθεις	καλυφθη	
εις αιγυπτον και συγχρο	Και τα πανουργευμα	
18 νισας ευρον ου μικρας	τα αυτης τις εγνω	
παιδειας αφομοιον	Εις εστι σοφος και	8
αναγκαιοτατον εθεμην	φοβερος σφοδρα	
19 και αυτος τινα ⌊προσενεγ⌋	Καθημενος επι του	
κασθαι σπουδην και φι	θρονου αυτου	
λοπονιαν του μεθερ	Κς αυτος εκτισεν αυτη	9
μηνευσαι τηνδε την	Και ειδεν και εξηρι	
20 βιβλον πολλην σπουδη	θμησεν αυτην	
και αγρυπνιαν και επι	Και εξεχεεν αυτην	
στημην προσενεγκα	επι παντα τα εργα αυτου	
μενος εν τω διαστη	Μετα πασης σαρκος κα	10
21 ματι του χρονου προς το	τα την δοσιν αυτου	
επι περας α⌊γαγοντα το⌋	Και εχορηγησεν αυτη	
βιβλιον εκδοσθαι και	τοις αγαπωσιν αυτ[ο]	
22 τοις εν τη παροικια βου	Φοβος κυ δοξα και	11
λομενοις φιλομαθειν	καυχημα	
προκατασκευαζομε	Και ευφροσυνη και	
νους τα ηθη εννομως	στεφανος αγαλλια	
βιοτευειν	ματος[1]	

1) Die letzten Zeilen sind schlecht zu lesen.

Blatt 56 Rückseite.

Sir.

1 12 Φοβος κυ τερψ⌊ει καρδ⌋ια⌊ν⌋
Και δωσει ευφ⌊ρ⌋οσυ
ν⌊η⌋ν και χαραν και
⌊μ⌋ακροημερευσιν
13 ⌊Τ⌋ω φο⌊β⌋ουμενω ⌊τ⌋ον
⌊κν ε⌋υ ⌊εσ⌋ται επ εσ⌊χ⌋ατω[1])
⌊Κ⌋αι εν ημερα τελευτης
⌊αυ⌋του ευλογηθησεται
14 Αρχη σοφιας φοβει
σθαι τον κν
Και μετα πισ⌊των⌋ εν
μητρα συνεκτισ⌊θη⌋
αυτοις
15 Μετα ανων θεμελιο
αιωνος ενοσσευσε[1])
Και μετα του σπερμα
τος αυτων εμπι
στευθησεται
16 Πλησμονη σο⌊φ⌋ιας
φο⌊β⌋εισθαι τον κν
Και μεθυσκει αυτους
απο των καρπ⌊ων α⌋υτη⌊ς⌋
17 Παντα τον οικ⌊ον⌋ αυτης
εμπλησει ε⌊π⌋ιθυμη
ματων
Και τα αποδοχια απο των
γενημα⌊των αυτης⌋
18 Στεφ⌊α⌋νος σοφ⌊ιας⌋
φοβος κυ
Ανα⌊θ⌋αλλων ειρηνη
και υγειαν ια⌊σ⌋εως
19 Και ει⌊δ⌋εν ⌊κ⌋αι εξηρι
θμησεν αυτην
Επιστημην και γνω
σιν συνεσεως ε
ξωμβρησεν

Sir.

Και ⌊δ⌋ο⌊ξ⌋αν κρατου[ντω]
αυτης ανυψω⌊σεν⌋
Ριζα σοφιας φοβισθαι 1 20
τον κν
Και οι κλαδοι αυτης
μακροημερευσις
Ου δυνησεται θυμος 22
αδικος δικαιωθ⌊η⌋ναι
Η γαρ ροπη του θυμου
αυτου πτωσις αυτ⌊ω⌋
Εως καιρου ανθεξεται 23
μακροθυμος
Και υστερον αναδωσει
αυτω ευφροσυνη[1])
Εως καιρου κρυψει 24
τους λογους αυτου
Και χειλη πολλων εκ
διηγησεται συνε
σιν αυτου
Εν θησαυροις σοφιας 25
παραβολαι επιστημης
Βδελυγμα δε αμαρτω
λω θεοσε[β(ε)ια]
Επιθυμησας σοφιαν 26
διατηρησο⌊ν⌋ [εν]⌊το⌋λ⌊αι⌋ς
Και κς χορηγησει σ⌊οι⌋
αυτην
Σοφια γαρ και παιδεια 27
φοβος κυ
Και η ευδοκια αυτου
πιστις και πραοτης
Μη απιθησης φ[οβω κ]υ 28
Και μη προσελ[θης] ⌊αυ⌋
τω εν καρδια δισσ⌊η⌋
Μη υποκριθης εν στο 29
μασιν ανων

1) Weiter ist nichts zu sehen. Es kann aber Sir. 1 13 εσχατω, 15 ενοσσευσε, 23 ευφροσυνη dagestanden haben.

Blatt 27 Vorderseite.

Sir. | Zeile | Sir.

Και εν τοις χειλεσι⌞ν⌟
  σου προσεχε
1 30 Μη εξυψου σεαυτον
  ινα μη πεσης
Και επαγαγης τη ψυχη
  σου ατιμιαν
Και αποκαλυψει κς
  τα κρυπτα σου
Και εμμεσω συναγω
  γης καταβαλει σε
⌞Οτι⌟[1]) ου προσηλθες φο
  βω κυ
Και η καρδια σου πλη
  ρης δολου
2 1 Τεκνον ει προσερχη
  δουλευειν κω
Ετοιμασον την ψυχην
  σου εις πιρασμον
2 Ευθυνον την καρδια
  σου και καρτερησο
Και μη σπευσης εν και
  ρω επαγωγης
3 Κολληθητι αυτω και
  μη αποστης
Ινα αυξηθης επ εσχα
  των σου
4 Παν ο εαν επαχθη σοι
  δεξαι
Και εν αλλαγματι ταπι
  νωσεως σου μα
  κροθυμησον
5 Οτι εν πυρι δοκιμα
  ζεται χρυσος
Και ανοι δεκτοι εν κα
  μινω ταπινωσεως
6 Πιστευσον αυτω και

  αντιλημψεται σου
Και ευθυνον τας οδους
  σου και ελπισον
  επ αυτον
Οι φοβουμενοι κν 2 7
  ⌞αναμινατε[1]) το ελεος⌟
  αυτου
Και μη εκκλινητε
  ινα μη πεσητε
Οι φοβουμενοι κν 8
  πιστευσατε αυτω
Και ου μη πεση ο μι
  σθος υμων
Οι φοβουμενοι κν 9
  ελπισατε εις αγαθα
Και εις ευφροσυνην
  αιωνος και ελεους
Εμβλεψατε εις αρχαιας 10
  γενεας και ειδετε
Τις ενεπιστευσεν κω
  και κατησχυνθη
Η τις ενεμινεν τω
  φοβω αυτου και εν
  κατελιφθη
Η τις επεκαλεσατο αυτο
  και υπερειδεν αυτο
Διοτι οικτειρμων 11
  και ελεημων [ο κς]
Και αφιησιν αμαρτι
  ας και σωζει εν και
  ρω θλιψεως
Ουαι καρδιαις δилαις 12
  και χερσιν παριμεναις
Και αμαρτωλω επιβαι
  νον επι δυο τριβους
Ουαι καρδια παριμενη 13

1) Flashar beginnt mit οτι 1 30 keinen neuen Stichos, sagt aber, daß οτι „nicht ganz sicher zu lesen" ist. Umgekehrt beginnt er mit αναμινατε 2 7 einen neuen Stichos, sagt aber, daß diese Zeile „fast unleserlich" ist. Ich habe in beiden Fällen die Stichenteilung Flashars korrigiert, da sie mir zu unwahrscheinlich ist.

Blatt 27 Rückseite.

Sir.

οτι ου πιστευει
Δια τουτο ου σκεπα
σθησεται
2 14 Ουαι υμιν τοις απο
λωλεκοσι την υ
πομονην
Και τι ποιησεται οτα
επισκεπτηται ο κς
15 Οι φοβουμενοι κν
ουκ απιθησουσι[ν]
των λογων αυτου
Και οι αγαπωντες αυ
τον συντηρησουσι[1])
τας οδους αυτου
16 Οι φοβουμενοι κν
ζητησουσιν ευδο
κιαν αυτου
Και οι αγαπωντες αυ
τον εμπλησθησ[ον]
ται του νομου
17 Οι φοβουμενοι κν
ετοιμασουσιν καρ
δια[ς] αυτων
Και ενωπιον αυτου
ταπινωσουσιν τας
ψυχας αυτων
18 Εμπεσουμεθα εις
χειρας κυ και ουκ εις
χειρας ανων
Ως γαρ η μεγαλωσυ
νη αυτου ουτως
και το ελεος αυτου
3 1 Εμου του πρς ακου
σατε τεκνα
Και ουτως ποιησατε
ινα σωθητε

Sir.

Ο γαρ κς εδοξασε πρα 3 2
επι τεκνοις
Και κρισιν μρς εστε
ρεωσεν εφ υιοις
Ο τιμων πρα εξιλασκε 3
ται αμαρτιας
Και ως αποθησαυριζω 4
ο δοξαζων μρα αυτου
Ο τιμων πρα ευφραν 5
θησεται υπο τεκν[ω]
Και εν ημερα προσευ
χης αυτου εισακου
σθησεται
Ο δοξαζων πρα μακρο 6
ημερευσει
Και ο εισακουων κυ
αναπαυσει μρα αυτου
Και ως δεσποταις δου 7
λευσει εν τοις γεν
νησασιν αυτον
Εν εργω και λογω τι 8
μα τον πρα σου
Ινα επελθη σοι ευλο
για παρ αυτου
Ευλογια γαρ πρς στηρι 9
ζει οικους τεκν[ω]
Καταρα δε μρς εκρι
ζοι θεμελια
Μη δοξαζου εν ατι 10
μια πρς σου
Ου γαρ εστιν σοι δοξα
προς ατιμιαν
Η γαρ δοξα ανου εκ τι 11
μης πρς αυτου
Και ονιδος τεκνοις
μ[ητη]ρ εν αδοξια

1) Ursprünglich vielleicht συντηρησουσι.

Zum Schlusse gebe ich noch eine Liste der bemerkenswerten **Lesarten** unserer Handschrift „929". Dabei lege ich den Text Swetes (= B) zugrunde, notiere aber nicht nur die Abweichungen unserer Hs. von Swete, sondern auch ihre Übereinstimmungen mit Swete in Fällen, wo andere Hss. von Swete abweichen. Die Spiritus und Akzente füge ich hier überall hinzu.

Prol. (nach Swetes Zeilenzählung) 12 τισὶν τῶν] > 929. 13 ἐν ἐκτοῖς] ἐν > 929 wahrscheinlich (doch ist die betreffende Zeile in 929 fast unleserlich). 15 αἱ προφητεῖαι] [οἱ] προφῆται 929. 18 ἀφόμοιον: so auch 929 (nicht ἀφορμήν). 18 ἀναγκαιότατον ohne οὖν dahinter: so auch 929. 18/19 αὐτός προσενέγκασθαί τινα σπουδήν] καὶ αὐτός τινα προσενέγκασθαι σπουδήν 929. 19/20 πολλὴν γὰρ ἀγρυπνίαν] πολλὴν σπουδὴν καὶ ἀγρυπνίαν 929. 21 ἄγοντα] ἀ[γαγόντα] 929. 21 ἐκδόσθαι: so auch 929 (nicht ἐκδεδόσθαι u. ä.). 22 ἐν νόμῳ] ἐννόμως 929.

Sir. 1_1 ἐστιν] > 929: wohl vor εἰς τὸν ausgefallen. 6 πανουργεύματα: so auch 929 (nicht πανουργήματα). 8 φοβερός] praem. καὶ 929. 8 τοῦ θρόνου mit Artikel: so auch 929. 13 εὑρήσει χάριν] εὐλογηθήσεται 929. 14 θεόν] κύριον 929. 15 καὶ μετὰ ἀνθρώπων] καὶ > 929. 17 ἐπιθυμημάτων ohne αὐτῆς dahinter: so auch 929. 18 φόβος κυρίου: so auch 929 (nicht φοβεῖσθαι τὸν κύριον). 19 ἐξώμβρησεν ohne ἡ σοφία dahinter: so auch 929. 19 κρατούντων αὐτῆς: so auch 929 (nicht κρ. αὐτήν). 23 αὐτῷ ἀναδώσει] transp. 929. [23 εὐφροσύνη: so, wie es jetzt scheint, auch 929, aber es kann εὐφροσυνη̄ dagestanden haben.] 24 πιστῶν] πολλῶν 929. 25 παραβολή] παραβολαί 929. 26 ἐπιθυμήσας: so auch 929 (nicht ἐπεθύμησας). 27 πραότης] πραΰτης 929. 28 κυρίου ohne ἐνδεὴς ὤν dahinter: so auch 929. 30 ἐπαγάγῃς: so auch 929 (nicht ἐπάγῃς). 30 ἀποκαλύψει: so auch 929 (nicht -ψῃ).

Sir. 2_1 κυρίῳ ohne Artikel: so auch 929. 1 θεῷ] > 929. 4 δέξαι ohne ἀσμένως dahinter: so auch 929. 4 ἀλλάγμασιν] ἀλλάγματι 929. 6 εὔθυνον] praem. καὶ 929. 7 τὸν κύριον] τὸν > 929. 8, 9 κύριον ohne Artikel: so auch 929. 8 πταίσῃ] πέσῃ 929. 10 κυρίῳ ohne Artikel: so auch 929. 12 ἐπιβαίνοντι ἐπί] επιβαινον επι 929: -τι wird vor επι ausgefallen sein. 14 ἐπισκέπτηται: so auch 929 (nicht ἐπισκέψηται oder ἐπισκέπτεται). 15. 16. 17 κύριον ohne Artikel: so auch 929. 15 ῥημάτων] τῶν λόγων 929. 16 ἐμπλησθήσονται: so auch 929 (nicht πλησθ.). 17 καρδίας: so wahrscheinlich auch 929 (nicht καρδίαν).

Sir. 3_3 ἐξιλάσεται] ἐξιλάσκεται 929. 4 ὁ ἀποθησαυρίζων] ὁ > 929. 5 ὑπὸ τέκνων: so auch 929 (nicht ἐπὶ τέκνοις). 5 καὶ ὡς ὁ ἀποθησαυρίζων ὁ δοξάζων μητέρα αὐτοῦ] > 929. 5 ἡμέρᾳ: so auch 929 (nicht ἡμέραις). 6 ἀναπαύσει: so auch 929 (nicht τιμήσει). 7 δουλεύσει mit ἐν dahinter: so auch 929. 8 τὸν πατέρα σου ohne den Zusatz καὶ

τὴν μητέρα σου: so auch 929. 8 παρ' αὐτοῦ: so auch 929 (nicht παρ' αὐτῶν). 10 πρὸς ἀτιμίαν: so auch 929 (nicht πατρὸς ἀτιμία).

Zwei dieser Lesarten von 929, nämlich Prol. 12 πᾶσιν τῶν > und Sir. 2_{15} τῶν λόγων, finden sich nach den für das Septuaginta-Unternehmen gemachten Sirach-Kollationen sonst nur noch in 260 (= Kopenhagen, Kgl. Bibl., Gamle Kgl. Saml., 6, aus dem X./XI. Jahrh.) und den von 260 abhängigen Hss. 149. 471. 606[1]). In sechs weiteren Fällen geht 929 mit 260 (nebst Trabanten) und wenigen anderen Hss. zusammen: 1) Prol. 13 ἐν > 260 und 106. 545. 728, 2) Prol. 15 οἱ προφῆται 260 und 46. 404. 728. 753, 3) Prol. 19/20 πολλὴν σπουδὴν καὶ ἀγρυπνίαν 260 und 106. 130. 545, 4) Sir. 1_{8} καὶ φοβερός 260 und 493. 728. 753, 5) Sir. 1_{23} αὐτῷ ἀναδώσει transp. 260 und 106. 130. 534. 545, 6) Sir. 2_{7} κύριον ohne τὸν 260 und V. 307. 728. Auch sonst stimmt 929 meistens mit 260 überein; abgesehen von den beiden nur in 929 vorkommenden Lesarten oder Fehlern Sir. 1_{1} ἐστιν > und 2_{12} επιβαινον επι, finden sich nur folgende Unterschiede: 260 hat Prol. 18 ἀναγκαιότατον οὖν, Sir. 1_{30} ἀποκαλύψῃ, 2_{4} ἀλλάγμασι, 3_{3} ἐξιλάσεται, 5 ἡμέραις, 7 δουλεύσει ohne ἐν.

b) Iob-Fragmente.

Sie finden sich in der Hs. Jerusalem, Patriarchal-Bibliothek, Ἁγίου Σταυροῦ 36. Dies ist ein Codex rescriptus des XII./XIII. Jahrh. mit Werken des Basilius. Das Pergament stammt aus zwei Hss. des VIII. Jahrh.; die eine enthielt Werke des Chrysostomus, die andere den Text des Iob mit hexaplarischen Noten und einer Katene aus Olympiodor und Polychronius am Rande. Den Iob-Palimpsest hat J. Rendel Harris entdeckt und als Probe aus ihm eine der am besten erhaltenen Seiten in den Haverford College Studies I, S. 14 f.[2]) mitgeteilt. Neuerdings hat dann Eugène Tisserant in seinem Aufsatz „Un manuscrit palimpseste de Job" in Revue biblique internationale, Nouv. sér. 9 (1912), S. 481—503 genauer über den Iob-Palimpsest gehandelt und von den 42 Blättern, die er nach der Art der Beschriftung als zu ihm gehörig erkannt hatte, 16½ (= 33 Seiten) herausgegeben und von 5 weiteren Blättern wenigstens den Inhalt festgestellt[3]).

1) Über diese Hss. s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), in welchem man sie mit Hilfe des Verzeichnisses der Sigeln S. 342 ff. leicht auffinden kann.

2) Mir nur durch Tisserants gleich anzuführenden Aufsatz S. 482 bekannt. Die von Harris herausgegebene Seite (Bl. 198 b mit Iob 12_{6-9}) findet sich auch bei Tisserant S. 501.

3) A. a. O., S. 483. Mehr zu leisten wurde Tisserant durch die Kürze seines Aufenthaltes in Jerusalem verhindert (S. 487).

Über Tisserants Arbeit sagt Flashar: „Wie Stichproben zeigten, hat Tisserant mit großer Sorgfalt und Genauigkeit gearbeitet. Dafür hat er sich auch auf die Blätter beschränkt, die einigermaßen lesbar sind". Flashar selbst hat von den übrigen 25½ Blättern noch 7½ (= 15 Seiten) mehr oder weniger vollständig gelesen; doch hat er sich dabei nach meinem Rate auf den Bibeltext beschränkt und nicht nur, wie Tisserant, die Katene, sondern auch die hexaplarischen Randnoten beiseite gelassen, da das am Rande Stehende infolge der Beschneidung der ursprünglich erheblich größeren Blätter (jetzt 28 × 21 cm, ursprünglich nach Tisserant S. 482 mindestens 34 × 26 cm) fast überall arg verstümmelt ist. Diese 7½ Blätter gebe ich hier nach Flashars Abschrift heraus. Obgleich damit wiederum noch kein Abschluß erreicht ist, so ist doch unsere Kenntnis der Hs. abermals einen guten Schritt vorwärts gebracht und dem, der einst die abschließende Arbeit tun wird, ein weiteres Stück des Weges gebahnt.

Der Iob-Palimpsest hat nach meinem System die Sigel „406", s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 83.

Worttrennung und Minuskelschrift mit alleiniger Beibehaltung von Majuskeln für die größeren Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen [1]) führe ich hier ebenso durch wie bei den Sir.-Fragmenten (s. oben S. 408); nur verwende ich hier im Anschluß an Tisserant eine schrägliegende griechische Schrift, weil auch die Hs. selbst im Bibeltexte mit gewissen Ausnahmen [2]) eine schrägliegende Unziale aufweist. Spiritus und Akzente kommen in der Hs. ziemlich häufig vor, sind aber naturgemäß oft nicht mehr zu sehen, vgl. Tisserant S. 483 Anm. 3: „Les esprits ou accents sont assez nombreux, nous les avons notés de notre mieux, mais n'avons quelque espoir d'avoir tout vu que dans les pages très lisibles ff. 197 [d. h. 197 Vorderseite] et 198ᵛ"; Flashar hat Spiritus und Akzente nicht notiert, wohl weil sie auf den von ihm gelesenen Blättern nicht oder nur selten zu erkennen waren. Über die Bedeutung der ganzen und halben Klammern s. oben S. 408. Im übrigen verweise ich auf Tisserants Aufsatz, dem auch eine Lichtdrucktafel beigegeben ist.

1) Vgl. Tisserants Lichtdrucktafel, wo die größeren Anfangsbuchstaben in mehreren Stichen noch deutlich zu erkennen sind.

2) In Flashars Fragmenten kommt aufrecht stehende Schrift nur einmal vor: Iob 16_1 υπολαβων δε ιωβ λεγει, in Tisserants Fragmenten (abgesehen von den Randnoten) dreimal: Iob 2_4 υπολαβων δε ο διαβολος τω κω ειπεν (aber υπολαβων ist bei Tisserant mit schrägliegender Schrift gedruckt), 4_1 υπολαβων δε ελιφαζ ο θαιμανιτης λεγει, 12_1 Υπολαβων δε ιωβ λεγει. Durch die Wahl der aufrecht stehenden Schrift sollen diese Einleitungen der Reden auch äußerlich von den Reden selbst unterschieden werden.

Iob	Vorderseite	Blatt 205 Rückseite	Iob
14_{5}	αυτου[1]) παρ αυτ⌊ω⌋[2])	το στελεχος αυτου	
	Εις χρονον εθου και ου μη	Απο οσμης υδατος αν	14_{9}
	υπερβη	θησει	
6	Αποστα απ εμου ινα ησυ	Και ποιησει [θερι]σμο[ν ωσ]	
	χασω	περ νεοφυτον	
	Και ευδοκησω τον βιον	Ανηρ δε τ⌊ελευ⌋τησας	10
	ωσπερ μισθωτος	ωχετο	
7	Εστιν γαρ δενδρω ⌊ελπις⌋	Και πεσων βροτος ....[3])	
	.... ⌊εκ⌋κοπη παλιν	τι εστιν	
	ανθησει	Χρονω γαρ σπανιζεται	11
	Και ο ραδαμνος αυτου ου	θαλασσα	
	μη εκλιπη	Ποταμοι ερημω⌊θεν⌋τ⌊ες⌋	
8	Εαν γαρ γηραση εν γη [η ρι]	ξηρανθ⌊ησονται⌋	
	[ζα αυ]του	Α[νος δε κοιμηθεις ου]	12
	⌊Εν⌋ δε πετραις τελευτησει	μη αναστη	

1) So, nicht αυτων, wie Tisserant S. 488 angibt. αυτου ist die unmittelbare Fortsetzung zu dem μηνες, mit welchem Bl. 192 b (Tisserant S. 503) schließt.
2) Oder αυτ⌊ου⌋? 3) Hier würde man ουκι ergänzen, aber Flashar sagt: „Schwerlich stand am Schluß der Zeile ουκ, auf keinen Fall ein ι".

Iob	Vorderseite	Blatt 4 Rückseite	Iob
	Και ου μη εξε⌊γερθη⌋ εως αν	....	
	ο ουρανος παλ⌊αιωθη⌋	....	14_{15}
	Και ουκ εξυπνισθησονται	υπακουσομαι	
	⌊εκ του⌋ υπνου αυτων	Τα δε εργα των χειρων σου	
14_{13}	Ει γαρ οφελον εν αδη με	μη αποποιου	
	φυλαξε⌊ς⌋	Ηριθμησας δ⌊ε μου⌋ τα επι	16
	Κρυψεις δε με εως αν παυ⌊ση⌋	τηδευματα	
	ται σου η οργη	Και ου μη παρ⌊ελθη σε⌋ ουδεν	
	Και ταξη μοι [χρονον εν ω]	⌊των α⌋μαρ⌊τι⌋ων μου	
	μνειαν μου ποιηση	Εσφραγισας δ⌊ε⌋ μου τα α⌊μαρ⌋	17
14	Εαν γαρ αποθ⌊ανη ανθρωπος⌋	⌊τηματα εν βαλλ⌋αντιω	
	ζησεται	⌊Και επεσημη⌋νω ει τι ⌊ακων⌋	
	Συντελεσας ημερας [του]	⌊παρεβην⌋	
	[βιου αυτου]	Και πλην ορος πιπτον	18
	[Υπομενω] εως[1])	πεσειται	

1) Flashar setzt hinter εως keine Punkte; man sollte aber eigentlich erwarten, daß die Zeile noch nicht mit εως schloß.

Blatt 164

Iob — Rückseite

15_{3} *Εν λογοις οις ουδεν*
οφελος
4 *⌊Τι⌋*¹) *και ⌊συ⌋ α⌊πεποιησω⌋*
φοβον
Συντελεσω δε ρηματα
τοιαυτα εναντι κυ
5 *Ενοχος ει ρημασιν στομα*
τος σου
Και ου διεκρινας ρηματα
δυναστων
6 *Ελεγξαι σε το σον στομα*
και μη εγω
Τα δε χειλη σου καταμαρ
τυρησ⌊α⌋[ι] σου
7 *Τι γαρ μη πρωτος ανος*

Vorderseite — Iob

εγενηθης
Η προ θινων επαγαγης
⌊Η⌋ συνταγμα κυ ακηκοας 15_{8}
Η εις σε αφικετο σοφια
Τι γαρ οιδας ο ουκ οιδαμεν 9
*Η τι συ η⌊ο⌋.εις*²) *ο ουχι και*
ημεις
[Και γε πρεσβυτης και γε πα] 10
λαιος εν ημιν
Πρεσβυτερος του πρς σου
ημεραις
Ολιγα ων ημαρτηκας ⌊με⌋ 11
μαστιγωσαι
Μεγαλως υπερβαλλον
τως λελα⌊ληκας⌋

1) Stand vielleicht *Οτι* da (= A)? 2) Flashar: „*συνεις* (B) steht sicher nicht da; aber auch die Lesart *συ νοησεις* (A) schwerlich. Auf das ο folgt ein Buchstabe, der ε oder ο oder ι sein könnte". So kommt aber keine vernünftige Form heraus; bloßes *συ νοεις* würde passen und findet sich auch in der Hs. 254, die öfter mit unserer Hs. zusammengeht.

Blatt 167

Rückseite

Diese Seite, welche unmittelbar an Bl. 164a anschließend, Iob 15_{12-15} enthält, hat Tisserant S. 503 herausgegeben. Die Vorderseite aber hat er nicht mit herausgegeben, weil diese sehr schlecht zu lesen ist.

Vorderseite — Iob

. . . . 15_{16}
. . . .
Αναγγελω ουν σοι συ δε 17
ακουε μου
Α δ⌊ε⌋ εωρακα [αναγγελ(λ)ω σοι]
Α σοφ⌊οι αναγγελ⌋αν 18
*[Και]*¹) *ουκ εκρυψαν*
πατερας αυ[των]
Αυτοις μονοις εδο⌊θη⌋ 19
*⌊η γη⌋*²)
. . . .
Πας ο βιος ασεβ⌊ων εν⌋ 20
φροντιδι
Ετη δε αριθμητα δεδο
μενα δυναστη

1) Flashar: „*και* ist zwar nicht zu erkennen, doch muß ein Wort dagestanden haben". 2) So Flashar. Mir ist es aber wahrscheinlicher, daß *η γη* noch am Schlusse von Z. 9 stand, und Z. 10 und 11 den zweiten Stichos dieses Verses enthielten.

Iob — Vorderseite — **Blatt 3** — Rückseite — Iob

Vorderseite

15_{27} *Και εποιησεν περιστομιον*
επι των μηρ⌊ων αυτου⌋
αιvος δε αυτου υβρ⌊ις⌋ [1])
28 ⌊*Αυλισθ*⌋*ειη δε πολεις ερημ⌊ους⌋*
Και εισελθοι εις οικους
αοικητους
Α δε εκεινος ητοιμασεν
αλλοι αποισονται
29 *Ουτε μη πλουτισθη ουτε μη*
μεινη τα υπαρχοντα αυτου
Ου μη βαλη επι την γην
σκιαν
30 ⌊*Ουδε*⌋ *μ⌊η⌋ φυγη το σκοτος*
τον βλαστον αυτου
μαρ⌊α⌋νει ανεμος

Rückseite

⌊*Και*⌋ *εκπεσοι αυτου* ⌊*το*⌋
ανθος
Μη πιστευετω οτι υπο 15_{31}
μενει
Κ⌊ενα⌋ γαρ αυτω α⌊π⌋οβησετ⌊αι⌋
Η τομη αυτου προ ωρας 32
φθαρη⌊σεται⌋
Και ο ραδαμνος αυτου ου
μη πυκασ⌊η⌋ [2])
Τρυγηθειη δε ωσπερ 33
⌊*ομ*⌋*φαξ προ ωρας*
Και εκπεσοι ως ανθος
ελαιας
Μαρτυριον γαρ ασεβ⌊ους⌋ 34
θανατος

1) So, eingerückt, steht diese Zeile in Flashars Abschrift. 2) Flashar: „Es könnte allenfalls auch πυκαση dastehn, doch ist mir das η wahrscheinlicher".

Iob — Vorderseite — **Blatt 206** — Rückseite — Iob

Vorderseite

Πυρ δε καυσει οικους
δωροδεκτων
15_{35} *Και εν [γαστρι λημψο]νται*
οδ⌊υνας⌋
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
δολον
16_1 υπολαβων δε ιωβ λεγει [1])
2 *Ακηκοα τοιαυτα πολλα*
παρακλητορες κακων [2])
3 ⌊*Τι γαρ μη ταξις*⌋ *εστι ρη*
μασιν π⌊νς⌋
Η τι παρενοχλησει ⌊*σοι*⌋

Rückseite

οτι αποκρινη
Και εγω δε καθ υμας λαλησω 16_4
⌊*ει γε*⌋ *υπεκειτο η ψυχη υμων* [3])
αντι της εμης ψυχης
Ειτ εναλουμαι υμιν λογοις 5
Κινησω δε καθ υμων
κεφαλην
Ειη δε ισχυς εν τω στο 6
ματι μου
Και κ[(ε)ιν]ησιν [χειλεων]
ου φεισομαι
⌊*Εα*⌋*ν γαρ λαλησω ουκ αλ* 7
γησω το τραυμα
Εαν δε και [σιωπησω] τι
ελαττον τρ[ωθησομαι]

1) Über diese Zeile s. oben S. 415 Anm. 2. 2) Flashar: „Von παντες ist nichts zu sehen". 3) Diese Zeile ist bei Flashar eingerückt, doch sagt er: „Der Anfang ist sehr unsicher".

Iob — Blatt 195 — Iob

Rückseite

. . . .
. . . .
. . . .[1])
20_{2} . . . . ταυτα
Και ουχι συνιε⌊τε⌋ μαλλ[ον]
⌊η κ⌋αι εγω
3 Παιδειαν εντροπης σου
ακουσομαι
Και πνα εκ της συνεσεως σου
αποκρινεται μοι
4 . . . .
[αφ ου ετεθη ανθρωπος][2])
επι της γης
5 ⌊Ευφροσυνη γαρ⌋ ασεβων
πτωμα εξαισιον

Vorderseite

Χαρμονη δε παρανομων
[απω]λει⌊α⌋[2])
⌊Εαν αναβη εις ουνον⌋ 20_{6}
⌊τα δωρα⌋ αυτου
Η δε θυσια ⌊αυτου⌋ νεφων
αψηται
Οτα⌊ν δ⌋οκη ⌊ηδη ε⌋στη 7
⌊ριχθαι⌋
Τοτε εις τελος απολειται
Οι δε ει⌊δοτ⌋ες[4]) αυτον ερου
σιν που ⌊εστιν⌋
Ωσπερ ενυπνιον εκπε 8
τασθεν ου μη ευρεθη
⌊Επτη⌋ δε ωσπερ φασμα
νυκτερινον

1) Flashar hält es für wahrscheinlich, daß am Ende von Z. 3 *σε ειναι και* (= A) gestanden hat; aber dann wird diese Zeile, die mit *Ουχ ουτως υπελαμβανον* begonnen haben müßte, zu lang. 2) Von Z. 12 sind „nur ganz schwache Spuren übrig“. 3) Flashar: „Auf das *α* am Schluß scheint noch ein *ς* zu folgen“. 4) Flashar: „Dem Platz nach könnte auch *ειδοτες* dastehen“.

Iob — Blatt 200 — Iob

Rückseite

20_{9} Οφθαλμος . . . .
. . . .
Και ουκετι προσνοησει
αυτον ο τοπος αυτου ουκετι
10 ⌊Τους υ⌋ιους αυτου ο⌊λε⌋
⌊σαισαν⌋ ηττονες
. . . .
. . . .[1])
11 Οστα αυτου ενεπλησθη
νεοτητος αυτου
Και μετ αυτου ⌊επι χω⌋ματος
κοιμηθησεται
12 ⌊Εαν⌋ εγλυκανθη εν στοματι
αυτου κακια
. . . .

Vorderseite

τη⌊ν⌋ γλωσσαν αυτου
⌊Ου φ⌋εισεται αυ⌊της⌋ και 20_{13}
⌊ουκ⌋ εγκαταλειψει αυτην
Και συναξει αυτην εν με
σω του λαρυγγος αυτ⌊ου⌋
Και ου μη δυνηθη βοη 14
⌊θησαι ε⌋αυτω
⌊Χολ⌋η ⌊ασπιδος εν⌋ γ⌊ασ⌋τρι
αυτου και πονος
Πλουτος αδικως συναγο 15
μενος εξεμεσθησεται
[εκ[2]) κ]οι[λ]ιας [αυτου]
[Εξ οικιας δε αυτου εξ]⌊ελκυ⌋
[σει αυτον αγγελος] ⌊θανατου⌋
. . . .[3]) 16

1) Flashar bemerkt zu Z. 8: „Am Anfang scheint ein *ψ* zu stehen; das würde auf die Lesart *ψηλαφησουσιν* (A) hindeuten; mehr ist nicht zu erkennen“. Aber dann würde in Z. 7 nur *Αι δε χειρες αυτου* gestanden haben, und das scheint mir zu wenig. 2) Am Anfang von Z. 12 steht nach Flashar sicher kein *ξ*, also kam hier noch nicht *εξ οικιας*. 3) Am Schluß von Z. 15 steht vielleicht *θηλασειεν*.

Über den Charakter des in unserer Hs. „406“ vorliegenden Textes handelt Tisserant S. 484—486. Seine Hauptresultate sind: 406 stimmt im allgemeinen mit dem Alexandrinus überein, „qui est, comme on sait, passablement éloigné pour le livre de Job, et du Vaticanus, et de l'ensemble des manuscrits“. Doch hängt 406 nicht direkt von A ab, da 406 eine Reihe von Fehlern A's nicht teilt und auch an manchen anderen Stellen von A abweicht.

Gleich nach Tisserant hat Léon Dieu in einem Nachworte zu seinem Aufsatze „Le texte de Job du Codex Alexandrinus et ses principaux témoins“ im Muséon, Louvain 1912, S. 273 f. über 406 gehandelt. Dieu kommt in diesem Aufsatze zu dem Resultate, daß A im Buche Iob den Luciantext bietet. Über 406 lautet sein Urteil: „Le texte de ce nouveau ms. est en général du même type que A; il y a donc lieu de la classer parmi les témoins de la recension lucianique; toutefois, il semble l'avoir quelque peu déflorée. . . . Il semble donc bien que ce fragment ne constitue pour la recension lucianique qu'un témoin de second ordre“.

Die Beobachtungen Tisserants und Dieus bestätigen sich auch bei unseren neuen Fragmenten. 406 stimmt auch hier meistens mit A überein; gleich in den ersten Versen finden sich z. B. folgende charakteristische A-Lesarten: 14_{6} ἀπόστα ἀπ' ἐμοῦ ἵνα ἡσυχάσω καὶ εὐδοκήσω (gewöhnlicher Text ἀπόστα ἀπ' αὐτοῦ ἵνα ἡσυχάσῃ καὶ εὐδοκήσῃ), $_{7}$ πάλιν ἀνθήσει (ἔτι ἐπανθήσει), $_{8}$ πέτραις (πέτρᾳ), $_{9}$ καὶ ποιήσει (ποιήσει δέ), $_{10}$ καὶ πεσών (πεσὼν δέ), $_{11}$ ποταμοὶ [+ δὲ A] ἐρημω⌈θέν⌉τ⌊ες⌋ ἐξηρανθ⌊ήσονται⌋ (ποταμὸς δὲ ἐρημωθεὶς ἐξηράνθη), $_{12}$ καὶ οὐ μὴ ἐξε⌈γερθῇ⌉ (>) und παλ⌈αιωθῇ⌉ (οὐ μὴ συνραφῇ), $_{13}$ φυλάξει⌈ς⌉ und κρύψεις (ἐφύλαξας und ἔκρυψας). Doch hat 406 auch öfters gegen A die gewöhnliche Lesart, z. B. 14_{5} χρόνον ohne γάρ dahinter, $_{6}$ τὸν βίον ohne μου davor, 15_{29} οὐ (A οὐδέ), $_{33}$ ὡς (A ὥσπερ), $_{34}$ καύσει (A κατακαύσει), $_{35}$ δόλον (A πόνον), 20_{5} παρανόμων (A ἀσεβῶν), $_{8}$ φάσμα (A φάντασμα), $_{9}$ οὐκέτι (A οὐ).

II. Quis sit ὁ Σύρος.

Die Frage „Quis sit ὁ Σύρος“ hat Frid. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I (1875), S. LXXVII—LXXXII in seiner gründlichen und klaren Weise behandelt. Im wesentlichen Anschluß an ihn berichte ich zunächst kurz über den bisherigen Stand der Frage.

Der „Syrer“ wird zitiert von Melito (nur einmal zu Gen. 22_{13}), Didymus, Diodor, Eusebius von Emesa, Polychronius und

Apolinarius (zu Dan.), Chrysostomus, Theodoret (zu Ier. und Ez.), Prokop u. a., und zwar zur Gen. 30mal, zu Ier. 26mal, zu Ez. 12mal, zu den Ps. 7mal, zu Thr. 5mal, zu Exod., Dan. und Os. je 2- oder 3mal, zu Reg. III und Is. je 1mal. In den übrigen Büchern des A. T. hat Field keine Erwähnung des Syrers gefunden.

Die Ansichten über den Syrer gingen seit Montfaucon sehr auseinander. Man könnte zunächst daran denken, daß der Syrer nichts anderes sei als die alte syrische Übersetzung des A. T., die Peschita, und in der Tat haben diese Ansicht Ioan. Wichelhaus, De Novi Testamenti versione syriaca antiqua quam Peschitho vocant (1850), S. 63—68, und etwas modifiziert Jos. Perles, Meletemata Peschitthoniana (Diss. Breslau 1859), S. 49—51 vertreten; letzterer sagt S. 50: „Verisimillimum igitur videtur, Syri denominatione interpretationes eas, quae a Peschittho profectae viva voce circumferebantur, indicari. Etenim Syrus cum Pesch. multis locis congruit, ubi vero differt, ex ipsius Pesch. corruptione aut eorum, qui auribus percipiebant, errore quocunque differentia illa nasci potuit". Die häufige Übereinstimmung des Syrers mit der Peschita leugnet auch Field nicht; er selbst führt S. LXXVIII eine größere Anzahl von Stellen auf, an denen beide aufs beste übereinstimmen. Aber diese Stellen beweisen nichts für ihre Identität, da die Übereinstimmung sich auch aus Benutzung derselben hebräischen Grundlage erklären läßt. Gegen die Identität beweist aber, wie Field S. LXXVIII f. zeigt, eine andere Reihe von Stellen, an denen der Syrer von der Peschita abweicht. Zu ihnen gehört auch eine Stelle, welche Perles S. 49 f. zum Beweis dafür verwendet hatte, daß es sich beim Syrer um eine semitische Übersetzung handle: Gen. 22,13, wo Diodor zu dem ἐν φυτῷ σαβὲκ der LXX = בסבך bemerkt, daß der Syrer nicht φυτῷ, sondern bloß σαβὲκ habe. Dürfte man, wie Perles tat, schon aus dem Vorkommen des semitischen Wortes σαβὲκ auf eine semitische Übersetzung schließen, so wäre derselbe Schluß z. B. auch bei Theodotion erlaubt, der so viele hebräische Wörter einfach transkribiert (Field I, S. XL f.). Mit der Peschita aber hat der Syrer hier gar nichts gemein; denn diese hat nicht das hebräische Wort סבך beibehalten, sondern es durch ܥܘܫܒܬܐ übersetzt. Aus diesem und ähnlichen Fällen schließt Field S. LXXIX mit Recht, „Syrum nostrum anonymum cum versione Peschito (quae dicitur) nihil commune habere". Und mit demselben Rechte lehnt er den Vorschlag von Perles ab, die Abweichungen des Syrers von der Peschita aus Verderbnis der Peschita in ihrer schriftlichen Fixierung oder mündlichen Überlieferung zu erklären. Wie sollte man es sich

auch vorstellen, daß aus dem eben angeführten ܣܒܟܐ durch irgendeine Verderbnis gerade σαβίκ entstanden wäre, das dem סבך des hebräischen Textes ganz genau entspricht?

Noch weit verfehlter ist eine andere Annahme, die besonders von Döderlein verfochten und von Eichhorn akzeptiert wurde, daß der Σύρος die von Sophronius ins Griechische übertragene lateinische Übersetzung des Hieronymus (Vulgata) sei. Field hat sie S. LXXIX—LXXXII eingehend widerlegt. Damit ist sie endgültig abgetan und kann der verdienten Vergessenheit anheimfallen.

Field selbst stimmt mit Montfaucon darin überein, daß es sich beim Σύρος um eine von einem Syrer verfaßte griechische Übersetzung handelt. Nur in der genaueren Formulierung dieser Annahme gehen Montfaucon und Field auseinander. Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt 1 (1713), Praeliminaria S. 20f. hatte es für das Richtigste gehalten, in dem Σύρος „versionem aliquam Graecam ex Syro factam“ zu sehen. Nach Field ist die Übersetzung, wie sich oben zeigte, nicht aus dem Syrischen, sondern aus dem Hebräischen gemacht; doch schließt er eine Mitbenutzung der Peschita nicht aus, sondern sagt auf S. LXXXII, daß der Σύρος seine neue griechische Übersetzung „adhibita etiam versione Syriaca simplici“ angefertigt habe.

Dafür, daß es sich um eine griechische, nicht um eine syrische Übersetzung handle, hatte Montfaucon S. 20 zwei Beweise angeführt: 1) In Ez. 8_{16} hat der Syrer nach einem in der Sixtina mitgeteilten Scholion אילם durch κιγκλίς wiedergegeben, wofür man, wie der Scholiast bemerkt, gewöhnlich κάγκελλον sagt („ὁ Σύρος τὴν κιγκλίδα καλεῖ, ἥτις λέγεται παρὰ τοῖς πολλοῖς κάγκελλον“). κιγκλίς und κάγκελλον sind aber Synonyma, die man nur im Griechischen unterscheiden kann. 2) In Gen. 39_{2} hatte der Syrer nach Diodor für מצליח nicht ἐπιτυγχάνων wie die LXX, sondern κατευοδούμενος. Auch dies sind Synonyma, die sich im Syrischen nicht unterscheiden würden[1]).

Field S. LXXXII übernimmt diese Beweise, findet aber den ersten nicht bündig, da die Syrer, wie sie ܩܢܟܠܐ = κάγκελλον brauchen (mehrfach belegt, s. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus Sp. 3671f.), so auch ܩܝܓܟܠܝܣ (bisher nicht belegt) = κιγκλίς gebraucht haben könnten. Den zweiten Beweis dagegen findet Field „majoris, immo maximi momenti“, und er führt zur Bekräftigung desselben sehr gut an,

---

1) Montfaucon fügt hier noch die gleichfalls synonymen Übersetzungen des Symmachus (εὐοδούμενος) und Aquila (κατευθυνόμενος) hinzu. Diese läßt Field mit Recht aus dem Spiele, da Diodor sie nicht erwähnt.

daß die syrohexaplarische, also eine sehr genaue Übersetzung ἐπιτυγχάνων Gen. 39_2 und κατευοδούμενος Ps. 36_7 in genau derselben Weise durch ܡܨܠܚ wiedergibt.

Indessen ist auch dieser zweite Beweis nicht ganz unanfechtbar. κατευοδούμενος wird zwar von Diodor und auch von Prokop, der nur etwas abweichend statt dessen κατευοδῶν bietet (s. Field zu Gen. 39_2), dem Σύρος zugeschrieben. Aber εὐοδούμενος oder κατευοδούμενος wird auch als Übersetzung des Symmachus überliefert: εὐοδούμενος in den hexaplarischen Noten der Sixtina und in den Hss. M und Brooke-McLean „j“ = HoP 57, κατευοδούμενος in den Hss. HoP 127 und Brooke-McLean „v“ = Rahlfs 344, s. Field und Brooke-McLean z. St. Daher könnte man bei einiger Zweifelsucht eine Verwechselung von Σύρος und Σύμμαχος, etwa hervorgerufen durch falsche Auflösung der für Σύμμαχος vorkommenden Abkürzung „Σο“ (Field I, S. XCV), annehmen. Und man könnte sich dafür sogar auf den Vorangang Fields berufen, der S. LXXVII Anm. 17 konstatiert, daß Chrysostomus eine Lesart des Symmachus (muß hier allerdings richtiger heißen: des Theodotion) irrtümlich dem Syrer zuschreibt. Daß nicht nur Diodor, sondern auch Prokop den Syrer als Autor von κατευοδούμενος oder -δῶν nennt, würde nicht sicher gegen die Annahme einer solchen Verwechselung sprechen, da Prokop sehr häufig seine Vorgänger einfach abschreibt; nur müßte der Fehler, wenn er nicht auf Diodor selbst zurückginge, schon in der Zeit zwischen Diodor und Prokop entstanden sein.

Zum Schlusse führt dann Field S. LXXXII noch Ier. 48_{33} an, wo der Syrer κελεύειν nach einem Brauche der „exquisitissima Graecitas“ für das die Arbeit begleitende und zu ihr anfeuernde Singen im Takte braucht („οὐκέτι οἱ ληνοβατοῦντες κελεύσουσι λέγοντες· ἰά, ἰά“), und schließt daraus, daß „etiam stylus Syri nostri anonymi Graecam potius quam Syriacam originem arguit“. Aber hiermit ist nichts bewiesen. Denn der echt griechische Stil würde auch dann erklärbar sein, wenn die Kirchenväter, welche den Syrer zitieren, eine syrische Vorlage ad hoc ins Griechische übersetzt hätten.

Unter diesen Umständen freut es mich, eine von Montfaucon und Field übersehene Stelle anführen zu können, die, wie mir scheint, einen vollständig sicheren Beweis für Fields Auffassung des Σύρος liefert und überhaupt für die Frage nach der Beschaffenheit dieser immer noch recht rätselhaften Größe besonders wichtig ist. Sie findet sich in Theodorets Quaestiones in Octateuchum in der 19. Frage zum Richterbuche (Opera ed. Schulze 1 [1769],

S. 337), und es wird dadurch zugleich zu den oben S. 421 aufgezählten biblischen Büchern, in welchen man bisher Erwähnungen des Syrers gefunden hatte, ein neues Buch hinzugefügt. Gehandelt haben über die Stelle E. Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch (Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1909, S. 538 = Mitteilungen des Sept.-Untern. 1, S. 23) und ihn verbessernd (vgl. unten S. 429. 431 f.) George F. Moore, The Antiochian recension of the Septuagint (American Journal of Semitic languages and literatures 29 [1912—13], S. 43 f.); doch haben beide sich auf die für ihren Zweck abseits liegende Frage „Quis sit ὁ Σύρος" nicht eingelassen. Schon vor ihnen hat P. de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina (Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., 35. Bd., 1889), S. 91 Anm. ** die Stelle angeführt und auf ihre Wichtigkeit für die aramäische Dialektologie hingedeutet; für den Σύρος verweist er „vorläufig" auf Field[1]).

Theodoret behandelt a. a. O. die berühmte Stelle Iud. 12$_{6}$, wo Jephthas Leute die Ephraimiten das Wort „Schibboleth" sprechen lassen, diese aber statt dessen „Sibboleth" sagen. Der LXX-Text, welchen Theodoret zugrunde legt, hat, da sich der Unterschied der Aussprache im Griechischen nicht wiedergeben ließ, verständigerweise auf eine wörtliche Übertragung verzichtet und für שבלת und סבלת einfach σύνθημα „eine Parole" eingesetzt: καὶ ἔλεγον αὐτοῖς Εἴπατε δὴ σύνθημα· καὶ λέγοντες σύνθημα οὐ κατηύθυνον τοῦ λαλῆσαι οὕτως (oder ähnlich; der Text ist nach der Gruppe 54 etc., mit der Theodoret gewöhnlich zusammengeht [vgl. Hautsch und Moore a. a. O.], rekonstruiert) = ויאמרו לו אמר נא שבלת ויאמר סבלת ולא יכין לדבר כן. Hierzu bemerkt nun Theodoret, dessen Kenntnisse sich nicht auf den LXX-Text beschränkten, jene Parole habe in einem Worte bestanden, bei dem schon die Aussprache den Beweis für die Herkunft des Sprechenden lieferte („τινὰ λόγον ὃς ἐπέφερε διὰ τῆς γλώττης τὸν ἔλεγχον"). Und um dies deutlicher zu machen, fährt er fort:

> ὥσπερ γὰρ Ὀσροηνοὶ καὶ Σύροι καὶ Εὐφρατήσιοι καὶ Παλαιστινοὶ καὶ Φοίνικες τῇ Σύρων χρῶνται φωνῇ, πολλὴν δὲ ὅμως ἡ διάλεξις ἔχει διαφοράν, οὕτως Ἑβραῖοι μὲν ἦσαν αἱ δυοκαίδεκα φυ-

1) Lagarde sagt: „Die Stelle wird vielleicht von nun an — ohne den Namen Lagarde — oft angeführt werden". Beinahe wäre dieser Fall hier wirklich eingetreten; denn obwohl ich die „Übersicht" seinerzeit, als ich das Register zu ihr anfertigte, sehr genau kannte, war mir doch jenes Zitat inzwischen vollständig entfallen, und ich fand es erst jetzt, nachdem ich die Bedeutung der Theodoretstelle erkannt hatte, halb zufällig wieder.

λαί, εἶχον δέ τινα ὡς εἰκὸς ἰδιώματα, ὥσπερ ἀμέλει καὶ αὕτη [1]). ὡς γάρ ὁ Σύρος φησί, τῶν ἄλλων τὸν ἄσταχυν σεμβλά [2]) καλούντων οἱ τοῦ Ἐφραίμ ἔκ τινος συνηθείας σεμβελώ [3]) ἔλεγον. τοῦτο γινώσκων Ἰεφθάε λέγειν ἐκέλευσε καὶ διελεγχομένους ἀνῄρει.

Theodoret führt also zunächst als Parallele zu dem Vorhandensein verschiedener Dialekte bei den alten Hebräern die gleiche Erscheinung bei den heutigen Syrern an. Zu der Aufzählung der verschiedenen Abteilungen der Syrer bemerkt Lagarde treffend, daß Theodoret die Provinznamen seiner Zeit braucht, wie sie uns durch das Staatshandbuch jener Zeit, die Notitia dignitatum, authentisch überliefert sind, vgl. in der Ausgabe O. Seecks (1876) z. B. S. 49, wo unter den Provinzen des Orients „Palaestina secunda, Palaestina salutaris, Foenice Libani, Eufratensis, Syria salutaris, Osrhoena" aufgezählt werden. Weniger vermag ich Lagarde beizustimmen, wenn er meint, daß Theodoret hier gerade von „fünf Dialekten des Aramäischen" spreche; denn daß die Dialekte sich nach den römischen Provinzgrenzen gerichtet haben sollten, ist doch höchst unwahrscheinlich [4]). Meines Erachtens soll die Aufzählung nur darauf hinweisen, daß es eine ganze Reihe Syrisch redender Provinzen gibt, und daß dementsprechend auch manche dialektische Unterschiede im Syrischen vorhanden sind.

Sodann führt Theodoret noch den Σύρος zu der in Frage stehenden Stelle Iud. 12₆ an. Allerdings zitiert er ihn offenbar nicht wörtlich; dazu weicht der Wortlaut von dem der Bibelstelle gar zu weit ab. Aber wenn wir auch den genauen Wortlaut des Σύρος aus dem Zitate Theodorets nicht rekonstruieren können, so viel können wir doch mit Sicherheit sagen: auf jeden Fall hat der Σύρος den hebräischen Dialektunterschied סבלת : שבלת durch einen syrischen Dialektunterschied ersetzt; denn σεμβλά und σεμβελώ sind nur zwei verschiedene Aussprachen desselben syrischen Wortes ܫܒܠܐ, das dem hebräischen שבלת entspricht. Hieraus folgt:

1) Zu αὕτη ergänze ἡ φυλή. Gemeint ist der Stamm Ephraim.

2) Sirmond und Schulze haben im Texte ἐμβλά, aber Picus und die von Schulze verglichene Hs. (s. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. [1914], S. 380 Anm. 1) haben σεμβλά.

3) Sirmond und Schulze haben im Texte ἐμβελώ, aber Picus σεμβλ ὡς, die von Schulze verglichene Hs. σεμβελός. Über das hieraus herzustellende σεμβελώ s. unten S. 428.

4) Auch sind es, da es zwei Palaestinae gibt, nicht fünf, sondern sechs Provinzen. Allerdings sind die beiden Palaestinae unter demselben Dux vereinigt, aber dasselbe gilt auch für Eufratensis und Syria, s. Seeck S. 69—74.

1) Der Σύρος ist **nicht die Peschita.** Denn diese hat den hebräischen Dialektunterschied getreu nachgeahmt, indem sie zu dem syrischen Worte ܫܒ̈ܠܐ ad hoc eine sonst nirgends vorkommende Nebenform ܣܒ̈ܠܐ bildete: ܐܡܪܝܢ ܠܗ ܐܡܪ ܫܒ̈ܠܐ. ܐܡܪ ܣܒ̈ܠܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܠܡܡܠܠܘ ܗܟܢܐ.

2) Der Σύρος hat überhaupt nicht Syrisch, sondern, wie Montfaucon und Field mit Recht annahmen, **Griechisch geschrieben.** Denn der Unterschied zwischen σεμβλά und σεμβελώ wäre in der syrischen Schrift gar nicht zum Ausdruck gekommen; sowohl σεμβλά als σεμβελώ hätte man syrisch ܫܒܠܐ schreiben müssen. Im Griechischen dagegen konnte man umgekehrt den Unterschied der semitischen Zischlaute שׁ und ס nicht wiedergeben und mußte daher, wenn man nicht wie die LXX ganz frei übersetzen wollte, einen anderen Unterschied an die Stelle setzen, der sich in der griechischen Schrift ausdrücken ließ.

3) Da im Syrischen neben dem Status emphaticus ܫܒܠܬܐ auch ein Status emphaticus ܫܒܠܐ vorkommt (Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syr. Grammatik § 87), so können σεμβλά und σεμβελώ Transkriptionen dieses ܫܒܠܐ sein. Wahrscheinlicher jedoch stellen sie den ebenso lautenden Status absolutus zu ܫܒܠܬܐ dar; denn der Status absolutus der Substantiva, welcher bekanntlich in der syrischen Literatursprache fast völlig vom Status emphaticus aufgesogen ist, hat sich in den Dialekten, z. B. dem syropalästinischen, noch viel länger gehalten und kann für die Zeit des Σύρος ohne weiteres als noch sehr üblich angenommen werden. In diesem Falle entsprechen σεμβλά und σεμβελώ auch hinsichtlich der grammatischen Form ganz genau dem artikellosen שבלת des hebräischen Textes. Aber auch wenn sie den Status emphaticus von ܫܒܠ darstellen sollten, würden sie immer noch Singulare sein und insofern dem hebräischen Urtexte entsprechen, nicht der Peschita, die hier zwar auch dasselbe Wort hat, aber nach allgemeiner Überlieferung als Plural (ܫܒ̈ܠܐ und ܣܒ̈ܠܐ). Also dürfen wir es auf jeden Fall als sehr wahrscheinlich bezeichnen, daß der Σύρος an unserer Stelle nicht aus der Peschita, sondern **aus dem hebräischen Urtexte übersetzt** hat.

4) Der Σύρος war in der Tat von Herkunft ein **Syrer.** Denn nur ein solcher konnte auf den geistreichen Einfall kommen, den im Griechischen unausdrückbaren hebräischen Dialektunterschied durch einen im Griechischen ausdrückbaren syrischen Dialektunterschied zu ersetzen, der mit dem hebräischen weiter nichts zu tun hat, als daß er sich bei demselben Worte findet.

So viel über die Bedeutung der Stelle für die Frage „Quis sit ὁ Σύρος“. Zum Schluß wollen wir noch sehen, was sie, abgesehen von der allgemeinen Nachricht, daß es zur Zeit Theodorets dialektische Unterschiede im Syrischen gegeben hat, noch weiter für die Geschichte der syrischen Sprache abwirft. Hierfür kommt folgendes in Betracht:

1) Es ist ein bekannter Unterschied zwischen dem Ost- und Westsyrischen, daß sich im Ostsyrischen das altsemitische *ā* rein erhalten hat, während es im Westsyrischen zu *ō* getrübt ist. Der Prozeß war vollendet, als um 700 n. Chr. im Westsyrischen die Bezeichnung der Vokale durch griechische Buchstaben eingeführt wurde; denn dabei wurde das griechische ο, dessen Quantitätsunterschied von ω im Griechischen bereits geschwunden war, zur Bezeichnung des alten *ā* gewählt. Dagegen wurde im I. Jahrh. n. Chr. wenigstens in Palästina noch *ā* gesprochen; denn in den neutestamentlichen Transkriptionen μαραναθά = מָרַנָא תָא (noch bei Nestle und v. Soden falsch μαρὰν ἀθά getrennt!), ἀββᾶ = אַבָּא, ταλιθά = טַלְיְתָא, Κηφᾶς = כֵּיפָא u. s. w. erscheint das alte *ā* noch überall als α. Das σεμβελῶ unseres Σύρος beweist nun, daß der Übergang des *ā* in *ō* mindestens in gewissen Gegenden des westlichen Syriens schon recht früh erfolgt ist. Wenn das dem Melito zugeschriebene Zitat aus dem Σύρος (vgl. oben S. 420 Z. 2 v. u.) wirklich auf Melito zurückgeht, so müßte der Σύρος noch dem II. Jahrh. n. Chr. angehören; andernfalls wäre er spätestens dem IV. Jahrh. n. Chr. zuzuweisen.

2) Die Wiedergabe des syrischen *bb* durch μβ sowohl in σεμβλά als in σεμβελῶ beweist, daß der Übergang der Doppelkonsonanten in einfache Konsonanten mit vorhergehendem Nasal in den syrischen Dialekten weiter verbreitet war, als die Orthographie der aus Edessa stammenden Literatursprache ahnen läßt. Dafür haben wir auch sonst Beweise, s. C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semit. Sprachen I (1908), S. 245; besonders bemerkenswert ist, daß jene Erscheinung, wie Brockelmann unter „δ“ zeigt, auch in dem nordsyrischen Dialekte, dem die Armenier ihre aramäischen Fremdwörter entlehnten, sehr verbreitet gewesen sein muß. Genau derselbe Übergang findet sich übrigens bei demselben Worte auch im Arabischen, wo سُنْبُلَة dem hebr. שבלת und syr. ܫܒܠܐ entspricht. (Über analoge Erscheinungen im Griechischen und Lateinischen s. W. Schulze, Samstag: Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 33 [1895], S. 366—386 und Ath. Buturas, Über den irrationalen Nasal im Griechischen: Glotta 5 [1914], S. 170 ff.)

3) Ich habe seinerzeit, als Hautsch die oben erwähnte Besprechung der Theodoretstelle niederschrieb, ihm auf seine Anfrage gesagt, aus den für die zweite Aussprache des Wortes überlieferten Varianten ἐμβελώ, σεμβὲλ ὡς, σεμβελός [1]) sei als ursprünglich wahrscheinlich σεμβλώ herzustellen, sodaß also der Unterschied der beiden Dialektformen σεμβλά und σεμβλώ nur in dem auslautenden Vokal läge, und dementsprechend sagt auch Hautsch: „wahrscheinlich ist σεμβλώ zu schreiben". In der Tat würde dieser eine Unterschied für den Zweck des Σύρος vollständig genügen, und es würde dann eine genaue Parallele zum Hebräischen vorliegen, wo der Unterschied der beiden Formen sich gleichfalls auf einen einzigen Laut beschränkt. Anders jedoch stellen Lagarde, dessen oben S. 424 zitierte Stelle mir damals nicht im Gedächtnis war, und Moore σεμβελώ her [2]), und ich gestehe gern, daß dieses wegen seines engeren Anschlusses an die Überlieferung, die in allen drei Varianten zwischen β und λ ein ε aufweist, entschieden den Vorzug verdient. Das ε ist auch sehr wohl erklärlich: es ist das Schwa mobile, zu welchem das ursprüngliche ă, das in ܫܒ̈ܠܐ noch erhalten ist, in ܫܒܠܐ abgeschwächt wurde. Wenn dieses ε in σεμβλά fehlt, so ist das daraus zu erklären, daß der hinsichtlich des ă auf älterer Sprachstufe stehen gebliebene Dialekt, welchem σεμβλά angehört, in der Abschwächung des ă umgekehrt noch weiter als der σεμβελώ-Dialekt fortgeschritten war und auch das Schwa mobile nicht mehr deutlich aussprach; vgl. ähnliche Fälle bei Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik § 21 B und 23 D.

---

1) Siehe oben S. 425 Anm. 3.

2) Daneben wirft Lagarde noch die Frage auf, ob die Variante σεμβελός auf ein ursprüngliches σεμβέλθε zurückzuführen sei. σεμβέλθε soll offenbar = ܫܒܠܬܐ sein, aber eine Wiedergabe des -ā des Status emphaticus durch -ε ist ganz unwahrscheinlich und die Zurückziehung des Akzentes auf die vorletzte Silbe, durch welche Lagarde dieses -ε anscheinend erklären will, für so alte Zeit schwerlich anzunehmen. Überdies ist die Hs., welche σεμβελός bietet, so jung (XV. Jahrh., vgl. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. [1914], S. 154 f. Nr. 351), daß man nicht, wie Lagarde tut, mit einer Unzialverwechselung (ΟϹ statt ΘЄ) rechnen darf, wenn eine andere Erklärung (σεμβελος aus σεμβελως) möglich ist.

III. Berichtigungen und Nachträge zu früheren Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens[1]).

1) Zu E. Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 3—28 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1909, S. 518—543).

S. 9 [524] Z. 18: Vor „b f i" etc. ist, wie Ludwig Köhler in der Berliner philol. Wochenschr. 30 (1910), Sp. 1033 bemerkt hat, noch „A" hinzuzufügen.

S. 10 [525] Z. 15 v. u.: Dieser Fall gehört, wie Köhler ebenda Sp. 1034 bemerkt hat, nicht hierher, sondern auf S. 9 [524] unter Nr. 2. Denn ἀνεμνήσθη findet sich nicht in den drei Hss. b w 108, sondern nur in b 108 (nicht, wie Köhler meint, in b allein, s. P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des A. T. [1882], S. 40).

S. 11 [526] Z. 10 v. u.: Statt „A l y" muß es „A L y" heißen; auch hierauf hat Köhler Sp. 1033 aufmerksam gemacht.

S. 20 [535] Text Z. 10 v. u.: Vor „54. 59. 75. 82" ist, wie George F. Moore im American Journal of Semitic languages and literatures 29 (1912—13), S. 44f. mit Recht moniert, noch die schon früher von Moore zu jener Gruppe gestellte alte Hs. K (Fragmente von Num.—Iud. aus dem VII./VIII. Jahrh., s. Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2 [1914], S. 96—98) hinzuzufügen. Für Hautsch' Untersuchung selbst kommt allerdings K nicht in Betracht, da K an keiner der von Hautsch angeführten Stellen erhalten ist.

S. 20 [535] Text Z. 2 v. u.: Statt „übereinstimmen" lies „übereinstimmt".

S. 22 [537] Z. 17—21: siehe unten zu S. 25f.

S. 22 [537] Z. 22 — S. 23 [538] Schluß: Hautsch behandelt hier ausführlicher die drei Stellen Iud. 1_{18}. 7_{5}. 12_{6}, an welchen er B-Lesarten bei Theodoret gefunden zu haben glaubt. Dazu bemerkt Eb. Nestle im Theol. Literaturblatt 31 (1910), Sp. 559 nur kurz, daß diese Stellen ihm „auch eine andere Erklärung zuzulassen scheinen". Eingehend widerlegt Hautsch' Auffassung George F. Moore a. a. O., S. 42—44. Im Anschluß an seine Darlegungen ist folgendes zu konstatieren:

---

1) Diese Berichtigungen und Nachträge habe ich allein zusammengestellt, da ich mit Herrn Dr. Hautsch und Herrn Dr. Große-Brauckmann zur Zeit keine Rücksprache darüber nehmen konnte. A. Rahlfs, im Oktober 1915.

S. 22 [537] Z. 17 v. u.: „Pic. u.“ ist zu streichen.

S. 22 [537] Z. 15—13 v. u.: Hautsch' Angabe über die Lesart der meisten Vertreter des A-Textes ist ungenau; denn diese haben nicht, wie allerdings A selbst, αὐτήν, sondern αὐτοῖς (wie B) oder αὐτούς, und sie verknüpfen die (in A selbst fehlende) zweite Übersetzung ἅρματα σιδηρᾶ αὐτοῖς o. ä. mit dem Vorhergehenden durch καί.

S. 22 [537] Z. 13—12 v. u.: Theodoret stimmt in ὅτι Ῥηχὰβ διεστείλατο αὐτοῖς Iud. 1₁₉ allerdings, wie Hautsch richtig angab, genau mit B überein. Aber ganz ähnlich lesen, was Hautsch zu sagen versäumt hat, auch A und die zur A-Gruppe gehörigen Hss. 19. 108, nur daß sie αὐτήν statt αὐτοῖς haben. Die schon erwähnte zweite Übersetzung καὶ ἅρματα σιδηρᾶ αὐτοῖς, welche nach Hautsch' Darstellung für den A-Typus charakteristisch wäre, haben A 19. 108 ebensowenig wie B. Folglich ist der Unterschied zwischen diesen Vertretern des A-Typus und B hier nur gering, und man kann aus der genauen Übereinstimmung Theodorets mit B hier schwerlich auf Beeinflussung seines LXX-Textes durch den B-Typus schließen. — Moore S. 43 behauptet, auch die Hss. 54 und 59, mit denen Theodoret gewöhnlich zusammengeht, haben hier genau wie B und Theodoret nur ὅτι Ῥηχὰβ διεστείλατο αὐτοῖς, und folgert daraus, „that Theodoret is here, as elswhere, following 54 cet., not B“. Aber hier befindet er sich im Irrtum. Allerdings werden 54 und 59 bei HoP nicht unter den Hss. genannt, welche die zweite Übersetzung καὶ ἅρματα σιδηρᾶ αὐτοῖς hinzufügen. Aber Lagarde, der im 1. Teile seiner SeptuagintaStudien (1891) eine neue Kollation von 54 oder „k“, wie er die Hs. nennt, mitgeteilt hat, gibt auf S. 22 ausdrücklich an, daß „k“ και αρματα σιδηρα αυτοις hinzufügt; und daß Lagarde hier gegen HoP recht hat, wird auch für Moore keinen Augenblick zweifelhaft sein. (Von 59 besitzen wir noch keine neue Kollation. Vorläufig wird man gegen Moores Schluß aus dem Stillschweigen von HoP bei 59 ebenso mißtrauisch sein dürfen wie bei 54, und das um so mehr, als die dritte zu dieser Gruppe gehörige Hs. 75 den Zusatz nach ausdrücklicher Angabe von HoP hat.)

S. 22 [537] Z. 11 v. u. — S. 23 [538] Z. 7: In Iud. 7₅ heißt es im Hebräischen und in allen LXX-Texten übereinstimmend, daß Gideon diejenigen besonders stellen soll, welche mit der Zunge lecken wie ein Hund. Im folgenden Verse heißt es dann in A und anderen Hss. des A-Typus, darunter auch den gewöhn-

lich mit Theodoret übereinstimmenden 54. 59. 75, wiederum, daß sie mit der Zunge lecken, im Hebräischen und in B dagegen, daß sie mit der Hand zum Munde lecken. Da nun auch Theodoret sagt, daß sie „mit der Hand das Naß zum Munde führen“, so hat Hautsch auf Abhängigkeit Theodorets vom B-Texte geschlossen. Nach Moore dagegen hängt Theodoret hier vielmehr von Josephus Antiq. V 217 Niese (nach alter Zählung V 6, 3) ab; denn beide berühren sich nicht nur im Wortlaut (Josephus ταῖς χερσὶ ... προσενεγκάμενοι τὸ ὕδωρ, Theodoret τῇ δὲ χειρὶ τὸ νᾶμα προσενεγκόντων τῷ στόματι), sondern stimmen auch in der eigentümlichen Gesamtauffassung der Stelle überein: beide nehmen an, daß Gott die dreihundert ausgewählt habe, weil sie die schlechtesten Soldaten waren, also durch ihre Wahl besonders deutlich gezeigt wurde, daß alles auf den göttlichen Beistand ankommt. Auch hier wird man Moore recht geben müssen. Theodoret hat den Josephus oft benutzt. An einer ganzen Reihe von Stellen zitiert er ihn sogar mit Namen, s. Theodoreti opera ed. Schulze 5 (1774), Index rerum unter „Iosephus“. Daher führt auch Niese in seiner großen Josephus-Ausgabe den Theodoret öfters im textkritischen Apparat an. An unserer Stelle zitiert nun allerdings Theodoret den Josephus nicht, und er stimmt auch nicht genau mit ihm überein: während nach Josephus die dreihundert aus Angst vor den Feinden (V 216 Niese καταπεπληγότας τοὺς πολεμίους. 217 μετὰ φόβου) es nicht wagten, sich zum Wasser niederzulassen, waren sie nach Theodoret zu faul dazu (ἀργοὺς καὶ νωθεῖς). Aber daß Theodoret den Josephus nicht zitiert, hat nichts zu bedeuten, da die Alten überhaupt ihre Vorgänger nur recht selten zitieren. Und die Abweichung in einem nebensächlichen Punkte kann gegenüber der Übereinstimmung in der Hauptsache nicht ins Gewicht fallen und ist auch bei Abhängigkeit leicht erklärlich.

S. 23 [538] Z. 7—12: Hautsch schließt aus dem κλιθέντων bei Theodoret, daß in seinem LXX-Texte wie im B-Texte das Verbum κλίνειν stand, nicht κάμπτειν wie im A-Texte. Aber auch hier kann Theodoret von Josephus abhängen, denn dieser hat κατακλιθέντας (V 216 Niese).

S. 23 [538] Z. 13—Schluß: In Iud. 12_6 ist bei Theodoret in der Frage die A-Lesart εἴπατε δὴ σύνθημα überliefert. Da jedoch in Theodorets Antwort nicht σύνθημα, wohl aber ἄσταχυς vorkommt, glaubte Hautsch schließen zu dürfen, daß die Theodoret-Überlieferung hier falsch sei und Theodoret selbst viel-

mehr wie B εἶπον δὴ στάχυς gelesen habe. Diese Folgerung ist aber unzulässig; denn ἄσταχυς kommt nicht in der eigentlichen Auslegung des LXX-Textes vor, die, wie Moore zeigt, sehr wohl zu der überlieferten Lesart σύνθημα paßt, sondern nur in dem, was Theodoret zum Schlusse noch, um die Sache ganz klar zu machen, aus dem „Syrer" anführt, vgl. oben S. 424 f.

S. 22 [537] Z. 17—21 und S. 25 f. [540 f.]: Die Stellen aus Iud. 17_{5}. 18_{31} und 17_{6}—18_{30} finden sich auch in dem 1911 von Eug. Tisserant im 23. Bde. der Studi e testi herausgegebenen Codex Zuqninensis rescriptus („Z"), der in fast allen seinen Teilen lucianischen Texttypus bietet, s. die Übersicht über die Hss., aus denen er zusammengesetzt ist, im 2. Bde. der Mitteilungen des Sept.-Untern. (1914), S. 275—277. Die alte Hs., aus der die Fragmente des Richterbuches stammen („Z^I", VI. Jahrh.), stimmt in Iud. 18_{31} εταξαν und το γλυ[π]τον μιχα ο [ε]ποιησεν, 17_{6} ανηρ εκαστος το αρεστον, $_{7}$ ην παιδαριον, 18_{28} εν κο[ιλα]δι η ην und ρηχαβ völlig mit Theodoret überein und weicht in 17_{5} ενεπλησεν und 18_{30} ιωναθαν [υιο]ς μανασση υιου [γ]ερσαμ [1]) υιου μω[σ]η von Theodoret (17_{5} επλησε, 18_{30} wie Z^I, aber mit γηρσωμ) nur unbedeutend ab. Bloß in 17_{7} εκ βηθλεεμ δημου ιουδα stimmt Z^I gegen Theodoret, der noch εκ συγγενειας ιουδα hinzufügt, mit B überein; doch kann hier, wie Tisserant S. XXXIX bemerkt, Theodorets Überschuß in Z^I zufällig infolge des Homoioteleutons ausgefallen sein. Somit haben wir in Z^I einen weiteren, sehr alten Vertreter des Texttypus, welchen Hautsch für lucianisch erklärt hat; und da, wie schon bemerkt, auch fast alle übrigen in „Z" vereinigten Hss. lucianischen Texttypus zeigen, so wächst die Wahrscheinlichkeit, daß die von Hautsch als lucianisch bezeichnete Gruppe 54. 59. 75 nebst den dazu gehörigen Unzialen K und Z^I, wie auch Tisserant S. XXXVII—XLIV annimmt, in der Tat den Luciantext des Richterbuches darstellt.

S. 25 [540] Z. 1 v. u.: „(beide ohne εκαστος)" ist, wie Tisserant a. a. O., S. XXXIX Anm. 1 richtig bemerkt, zu streichen.

---

1) So, mit ε, hat Tisserant [γ]ερσαμ in seiner Ausgabe des Textes S. 18 und in der dazu gehörigen Anmerkung. Dagegen hat er auf S. XXXIX, wo er die Stelle viermal zitiert, stets γηρσαμ mit η. Was richtig ist, läßt sich nicht entscheiden. Allerdings haben fast alle LXX-Hss. γηρσωμ, γηρσαμ o. ä. mit η, aber A hat γερσωμ, und 59, eine zu derselben Gruppe wie Z^I gehörige Hs., hat nach HoP γερσαμ.

2) Zu P. **Glaue** und A. **Rahlfs**, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 31—64 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1911, S. 167—200).

S. 31 [167], 47 [183] und 54 [190]: Die berühmte samaritanische Lesart Garizim statt Ebal Deut. 27_4 findet sich, wie Max L. **Margolis** im Jewish Quarterly Review, New Series 3 (Philadelphia 1912), S. 130 bemerkt, auch in der altlateinischen Übersetzung der LXX, s. Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi ed. Ulysse Robert (Lyon 1900), S. 30: „*in monte Garzin*". Doch ist הר hier übersetzt, nicht wie bei den Samaritanern (בהרגריזים ἐν Αργαριζιμ, s. Glaue-Rahlfs S. 47 f. = 183 f.) zum Eigennamen gezogen.

S. 41 [177] Z. 5—7: Die von Walter Reimpell (auf dem östlichen Kriegsschauplatze als Kompagnieführer bei einem Sturmangriff am 11. Dezember 1914 gefallen) eingesehenen Hss. der arabischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs Paris, Bibl. Nat., Arab. 5. 6. 8 bieten, wie P. **Kahle** in der Theol. Literaturzeitung 37 (1912), Sp. 357 f. bemerkt, den in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. entstandenen textus receptus dieser Übersetzung. Über andere Rezensionen derselben macht Kahle ebenda kurze Andeutungen, vgl. auch sein Buch „Die arabischen Bibelübersetzungen" (1904), S. X—XIII und seinen Aufsatz „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes" in den Theol. Studien und Kritiken 88 (1915), S. 415.

S. 48 [184] Z. 19—23: Während der von Saadja abhängige textus receptus der eben erwähnten arabischen Übersetzung הר durch جبل wiedergibt, ziehen nach Kahle Theol. Litztg. a. a. O. „auch die älteren Handschriften der arabischen Übersetzung" entsprechend dem echt samaritanischen Brauche הר mit dem folgenden גריזים zu einem einzigen Worte zusammen. Genauer sagt Kahle in den Theol. Stud. u. Krit. a. a. O., S. 424 f.: „Bei der arabischen Übersetzung der Samaritaner steht es so, daß vier alte mir bekannte Handschriften harǵerīzīm in einem Worte schreiben, andere nicht weniger alte Handschriften aber ebenso wie der spätere textus receptus der arabisch-samaritanischen Übersetzung ǵebel ǵerīzīm."

S. 61—64 [197—200]: Hiergegen erhebt Kahle in den Theol. Stud. u. Krit. a. a. O., S. 423—426 gewisse Bedenken. Dabei operiert er aber mit allgemeinen Erwägungen, die mir nicht beweiskräftig scheinen.

3) Zu E. Große-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 71—100 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1911, S. 336—365).

S. 100 [365] Z. 3—5: Der von Tisserant herausgegebene Codex Zuqninensis rescriptus (Studi e testi 23, Rom 1911) stimmt mit Theodoret nicht nur in Ps. 30_7 in einer seltenen Lesart überein, sondern, wie der Referent in der Revue biblique internationale, Nouv. sér. 9 (1912), S. 314 bemerkt, auch in zwei anderen, allerdings minder wichtigen Fällen: Ps. 14_1 [κα]: τις, vgl. Große-Brauckmann S. 86 [351], und Ps. 17_{13} χαλαζε d. h. χάλαζαι, vgl. Große-Brauckmann S. 93 [358].

4) Zu A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 122—230 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1915, S. 28—136).

S. 181 [87] Z. 11: Adolf Jülicher machte mich (brieflich) darauf aufmerksam, daß von den drei Jahren 713, 719 und 724, welche nach Carl Schmidt für den Osterfestbrief des Patriarchen Alexanders II. in Betracht kommen, nur die beiden ersten möglich sind, da 724 als Schaltjahr zu dem für den Anfang der Quadragesima angegebenen Datum nicht paßt. Schon wegen der Gleichung πρὸ ῑ Καλανδῶν Μαρτίων, ἥτις ἐστὶ Φεβρουαρίου κ̄ (Z. 306 des Osterfestbriefs) kann es sich nur um ein gewöhnliches Jahr mit 28 Tagen im Februar handeln.

S. 189 [95] Z. 7 v. u.: Statt „Invocavit" ist „Estomihi" zu lesen (briefliche Mitteilung von Jülicher).

Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen.

Von

W. Bousset.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1915.

I.

Hinter die Bearbeitung der Zwölfapostellehre ist am Schluß des siebenten Buches der apostolischen Konstitutionen (VII 33 ff.) eine Gebetssammlung angehängt, die religions- und liturgie-geschichtlich das allerhöchste Interesse verdient, wie die folgende Untersuchung erweisen soll. Ich beginne mit dem dritten Gebet c. 35.

Dieses Gebet wird mit einem Preis Gottes des κτίστης und σωτήρ eröffnet, der wegen seiner sündenvergebenden Barmherzigkeit gepriesen wird: φύσει γὰρ ἀγαθὸς ὑπάρχεις, φείδῃ δὲ ἁμαρτανόντων εἰς μετάνοιαν προσκαλούμενος. Dann wird die gesamte Kreatur οὐρανοί, γῆ und θάλασσα zu seinem Lobpreis aufgeboten, der mit den Worten Ps. 103 24 formuliert wird. Und nun lautet die Fortsetzung:

καὶ στρατὸς ἀγγέλων φλεγόμενος καὶ πνεύματα νοερὰ[1]) λέγουσιν — „εἷς ἅγιος τῷ Φελμουνί" (Da. 8 13) — καὶ Σεραφὶμ ἅγια ἅμα τοῖς Χερουβὶμ τοῖς ἑξαπτερύγοις σοι τὴν ἐπινίκιον ᾠδὴν ψάλλοντα ἀσιγήτοις φωναῖς βοῶσιν·

ἅγιος ἅγιος ἅγιος, κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου (Jes. 6 3)·

καὶ τὰ ἕτερα τῶν ταγμάτων πλήθη, ἀρχάγγελοι θρόνοι κυριότητες ἀρχαὶ ἐξουσίαι δυνάμεις, ἐπιβοῶντα λέγουσιν·

εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ (Ez. 3 12).

---

1) Vgl. VII 42, 3 (Ölweihe) βασιλέα πάσης αἰσθητῆς καὶ νοητῆς φύσεως; VIII 12, 7. 49 κύριος (θεός) π. νοητῆς κ. αἰσθ. φυσ. 37, 2 (Abendgebet) ὁ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν βασιλεύς.

Was wir hier vor uns haben, ist gar nichts anderes als die charakteristische Form der Keduscha in der jüdischen Liturgie, deren in Betracht kommende Texte ich einfach zum Vergleich und Beweis nun daneben stelle. In der noch heute geltenden, offiziellen Gebetsliturgie steht diese Keduscha an drei Orten[1]. Einmal im Jozer, genauer in der Einleitung zum Sch'ma (zwischen den Gebeten הַמֵּאִיר und אַהֲבָה רַבָּה), dann im Schmone Esre als Zusatz zur dritten Bitte („Du bist heilig"), endlich als Keduscha de Sidra[2]) ziemlich am Schluß des Morgengottesdienstes. Für uns kommen nur die beiden Formen im Jozer und im Schmone Esre in Betracht. Sie lauten im Jozer[3]):

„Sei gesegnet unser Fels, unser König und unser Erlöser, Schöpfer[4]) von Heiligen, es sei dein Name für immer gepriesen, unser König, Schöpfer von dienstbaren Wesen. ...

Und seine Diener stehen alle auf der Höhe des Weltalls ... alle geliebt, alle auserwählt, alle stark ... und alle öffnen ihren Mund ... mit Lied und Gesang und segnen und preisen und verherrlichen ... den Namen Gottes ..., heilig ist er. Und alle nehmen auf sich das Joch der himmlischen Herrschaft ('Malkut Schamajim') einer von dem andern[5]), und fordern einer den andern[5]) auf, ihren Schöpfer zu heiligen. ... Einmütig sprechen sie alle die Heiligung aus und sagen in Ehrfurcht:

Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit (Jes. 6_3).

Und die Ophanim und die heiligen Chajjoth erheben sich mit starkem Getöse den Seraphim gegenüber, ihnen gegenüber preisen sie und sprechen:

Gesegnet sei die Herrlichkeit Jahves an seinem Ort! (Ez. 3_{12})."

Etwas einfacher ist der Wortlaut im Achtzehnbittengebet:

---

1) Vgl. J. Elbogen, der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung. 1913. S. 61.

2) Über deren Entstehung vgl. Elbogen 79.

3) Ich zitiere nach dem germanischen Ritus, J. B. Hirsch, Israels Gebete (S. 108 und S. 134).

4) Konstit. VII 35 (Anfang): μέγας εἶ κύριε παντοκράτορ ... κτίστα σωτὴρ πλούσιε ἐν χάρισιν.

5) Dieser aus Jes. 6 stammenden Wendung entspricht in den Konstit. 35, 3 die aus Da. 8_{13} entlehnte: εἷς ἅγιος τῷ φελμουνί. Das hebräische Wort (= τῷ δεῖνα) ist, wie in den LXX, stehen geblieben. Doch hat sich der Sinn des φελμουνί hier noch ganz deutlich erhalten: λέγουσιν εἷς ἅγιος τῷ φελμουνί, während LXX töricht übersetzen: καὶ εἶπεν ὁ ἕτερος ἅγιος τῷ Φελμουνί (Eigenname) τῷ λαλοῦντι.

(Vorbeter): „Wir wollen deinen Namen in dieser Welt heiligen, wie sie ihn im hohen Himmel heiligen, wie durch deinen Propheten geschrieben ist: Und es ruft einer dem andern zu und spricht (Gemeinde und Vorbeter): „Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit".

(Vorbeter): „Zu einander gewendet sprechen sie: Gesegnet".

(Gemeinde und Vorbeter): „Gesegnet sei die Herrlichkeit Jahves an seinem Ort!" [1])

Ich glaube, durch die Zusammenstellung der Texte ist die These, die ich oben aufstellte, bewiesen. Die Übereinstimmung in der nicht naheliegenden Kombination der beiden Sprüche Jes. 6_3, Ez. 3_{12} ist schlagend und kann nicht dem Zufall zugesprochen werden, ebensowenig wie die Verteilung der beiden Lobsprüche auf den Wechselgesang verschiedener Engelchöre. Dabei ist zu bemerken, daß die Parallele in der Jozer-Keduscha noch stärker hervortritt als in der Keduscha des Achtzehnbittengebets. Aber die Übereinstimmung aller drei Texte ist frappant. Auf einige hinzukommende Einzelheiten ist bereits in den Anmerkungen zu den Texten aufmerksam gemacht. Auch eine interessante Abweichung ist zu notieren. Während der jüdische Text den Chor der Ophanim und Chajjot den Seraphim entgegenstellt, stellt der christliche den Seraphim und Cherubim die sechs aus dem neuen Testament bekannten Engelklassen gegenüber. Hier mag man christlichen, neutestamentlichen Einfluß und Überarbeitung vermuten. Sicher ist das nicht, denn die sechs (oder) sieben Engelklassen waren schon der jüdischen Theologie [2]) bekannt, und es wäre ebenso gut möglich, daß man bereits auf dem Boden der jüdischen Diaspora die schwer zu übersetzenden Ophanim und Chajjot durch die geläufigeren Wendungen ersetzt hat.

Man könnte höchstens eines noch gegen die hier vorgetragene Kombination einwenden. Sind die Texte der (modernen) jüdischen Gebetsliturgie wirklich so alt, daß sie als Quelle für die Konstitutionen angesprochen werden können? Könnte das Verhältnis nicht das umgekehrte sein? Wir sind in der glücklichen Lage,

---

1) An dieser Stelle folgt noch das Zitat Ps. 146_{10} (Ewig soll Jahwe dein Gott herrschen, Zion — Geschlecht für Geschlecht, Halleluja!).

2) Vgl. äthiop. Henochbuch 61_{10}: Cherubim, Seraphim, Ophanim, Engel der Gewalt (ἀρχαί), Herrschaften (κυριότητες), auserwählte Mächte (ἐξουσίαι); Slavisches Henochbuch c. 20 (Rec. A u. B): Erzengel, Kräfte (δυνάμεις); Herrschaften (κυριότητες), Prinzipe (ἀρχαί), Mächte (ἐξουσίαι), Cherubim, Seraphim, Throne (θρόνοι); Vieläugige (Ophanim). Vgl. Testament Adams (Renan, Journal Asiat. V. Série II 1853, 458 f.), Bousset, Relig. d. Judent.² 376.

das Bedenken widerlegen und gerade für die Hauptsache das Alter der eigentümlichen Form der Keduscha durch unzweifelhafte Zeugnisse beweisen zu können.

Tosephta Berachot I 9b wird uns überliefert: „Man stimmt nicht ein mit dem Vorbeter (הַמְבָרֵךְ). — R. Jehuda (etwa 130 - 160 v. Chr.) stimmte ein mit dem Vorbeter: 'Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve der Heerschaaren, die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit'. Und 'gepriesen sei Jahves Herrlichkeit an seinem Ort'. All das sprach J. Juda mit dem Vorbeter“.

Hier haben wir die Bestätigung, daß die jüdische Keduscha ihre Grundform (Kombination von Jes. 6_3 und Ezech. 3_{12}) bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhalten haben muß.

Unsicher bleibt freilich leider dabei, an welchem Ort in der jüdischen Liturgie die Keduscha damals ihre Stelle hatte. Doch weist der hier betonte antiphonische Charakter (Wechselgespräch von Vorbeter und Gemeinde) auf das Achtzehnbittengebet hin [1]). Denn dort ist die Keduscha noch heutigen Tages antiphonisch stilisiert. Auch der ungewöhnliche [2]) Name des Vorbeters (המברך) würde sich in diesem Zusammenhang erklären. Denn der Vorbeter spricht nach dem heutigen Ritus „Gesegnet“, worauf die Gemeinde mit Ez. 3_{12} einfällt.

Weiter hat Elbogen (S. 62) durch Verweis auf Talmud Jer. Berachoth V 4 nachgewiesen, daß zur Zeit R. Abbuns (vor 354) auch der die beiden Bibelstellen verbindende Text mit der charakteristischen Erwähnung der Ophanim bekannt war. Und schon dieser terminus ad quem genügt, um die Abhängigkeit des Redaktors der Konstitutionen (resp. seiner Quelle) sicher zu stellen [3]). Diese Notiz ist um so wichtiger, als die oben gegebene Zusammenstellung zeigt, daß gegenwärtig nur die Keduscha im Jozer, nicht die im Achtzehnbittengebet, eine volle Parallele zu den Konstitutionen bietet, und andrerseits aller Wahrscheinlichkeit nach der alte Standort der Keduscha nicht Jozer, sondern das Achtzehnbittengebet [4]) war. Das Rätsel löst sich durch den Hinweis

1) Die Sitte, mit dem Vorbeter zu sprechen (antiphonisch), scheint sich erst zur Zeit Judas eingebürgert zu haben. Sie war damals, wie die Stelle deutlich zeigt, umstritten.

2) Vgl. Elbogen 61.

3) Schwartz, Schriften der wissensch. Ges. Straßburg VI S 12. Die Konstitutionen „kennen das Weihnachtsfest, das nicht vor den siebenziger Jahren des vierten Jahrhunderts im Orient bekannt wurde“.

4) Elbogen 66 ist der Ansicht, daß die Keduscha des Jozer erst eine Schöpfung der Mystiker der gaonäischen Zeit sei.

Elbogens (62), daß jener verbindende Text (mit der Erwähnung der Ophanim) sich auch im Achtzehnbittengebet an einzelnen ausgezeichneten Tagen erhalten habe[1]). Kürzerer und längerer Übergangstext stammen also beide aus der dritten Bitte der „Thephila“, wobei es für uns unwesentlich ist, welches der ältere war[2]).

Nach dem üblichen (germanischen) Text (Hirsch S. 136) schließt die Keduscha: „Geschlecht für Geschlecht wollen wir Deine Größe verkünden und in alle Ewigkeit Deine Heiligung vollziehen, und Dein Preis, unser Gott, soll von unserm Mund in alle Ewigkeit nicht weichen, denn Gott, ein großer König und heilig bist Du, gesegnet seist Du Jahve, heiliger Gott“.

Und nun wird uns die weitere Fortsetzung des Gebetes in den Konstitutionen (35, 4) ganz klar:

Ἰσραὴλ δὲ ἡ ἐπίγειός σου ἐκκλησία [ἡ ἐξ ἐθνῶν] ταῖς κατ' οὐρανὸν δυνάμεσιν ἁμιλλωμένη νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, ἐν καρδίᾳ πλήρει καὶ ψυχῇ θελούσῃ (II. Makk. 1_3)[3]) ψάλλει (folgt Ps. 67_{18}). Ganz analog dem Aufbau der noch heute geltenden jüdischen Liturgie[4]) schloß sich an den Lobpreis der Engel die Aufforderung an die Gemeinde Israels, dem himmlischen Lobgesang den irdischen hinzuzufügen. Der christliche Bearbeiter hat den Passus wörtlich übernommen, nur fügte er zu Ἰσραὴλ[5]) ἡ ἐπίγειος ἐκκλησία einfach das ἡ ἐξ ἐθνῶν hinzu.

An diesen Bestand des Gebetes schließt sich dann noch ein langer Lobpreis[6]), bei dem zunächst im einzelnen jüdische Grundlage und etwaige christliche Bearbeitung nicht leicht gesondert

1) Genaueres Elbogen 65 unter 1 b.

2) Der kürzere Text der gewöhnlichen „Thephila“ scheint schon wegen seiner abrupten Fassung: „Zu einander gewendet sprechen sie (wer?)“ der sekundäre zu sein.

3) Das Zitat auch VIII 6, 12 (Katechumenengebet) und 16, 5 (Presbytergebet).

4) Aus dem Vergleich geht hervor, daß der dritte Spruch der Keduscha Ps. 146_{10}, der sich in der Keduscha der Thephila (auch in der Keduscha de Sidra), aber nicht in der Keduscha des Jozer findet, wahrscheinlich nicht zum alten Bestand der Keduscha gehört.

5) Vgl. die Erwähnung Israels im Gebet VII 36, 2 (hier die Formel: τὸν ἀληθινὸν Ἰσραὴλ ... τὸν ὁρῶντα θεόν) und ähnlich VIII 15, 7.

6) Der auf den obigen Abschnitt folgende § 5 ist zunächst eine Wiederholung von § 2; die ganze Kreatur wird zum Lobpreis Gottes aufgefordert: οὐρανός, γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ (also die fünf Elemente), ἀστέρες, ζῶα (Berührungen mit VII 34 sollen unten notiert werden). Dann § 6 (= 4) διὸ καὶ ὀφείλει πᾶς ἄνθρωπος ... ὕμνον ἀναπέμπειν. Darauf folgt § 7—10 der Gotteshymnus. Vgl. übrigens die Anordnung der Lobgesänge Apk. Joh. 5_8 (Cherubim), 5_{11} (Engel), 5_{13} (die gesamte Kreatur).

werden können. Spezifisch christliche Wendungen sind darin sehr wenige, zu notieren sind die Zusätze 35, 6 διὸ καὶ ὀφείλει πᾶς ἄνθρωπος ἐξ αὐτῶν τῶν στέρνων σοὶ [διὰ Χριστοῦ] τὸν ὑπὲρ πάντων ὕμνον ἀναπέμπειν und natürlich in der Doxologie (35 10): ὁ τοῦ Χριστοῦ θεὸς καὶ πατήρ ... δι' οὗ σοι καὶ ἡ ἐπάξιος προσκύνησις ὀφείλεται παρὰ πάσης λογικῆς[1]) καὶ ἁγίας φύσεως. Neutestamentliche Reminiszenzen sind fast gar nicht vorhanden; die einzige etwa erwähnenswerte wäre ἀνεξιχνίαστος κρίμασιν 35, 9 (Rö. 11 33)[2]). Bemerkenswert jüdisch klingen die Wendungen 35, 7: τὸ γὰρ σὸν αἰώνιον κράτος καὶ φλόγα καταψύχει καὶ λέοντας φιμοῖ καὶ κήτη καταπραΰνει καὶ νοσοῦντας ἐγείρει καὶ δυνάμεις μετατρέπει καὶ στρατὸν ἐχθρῶν καὶ λαὸν ἀριθμούμενον ἐν τῷ ὑπερηφανεύεσθαι (II. Reg. 24) καταστρώννυσιν. Dazu vergleiche man den Schluß der Keduscha im Jozer (Hirsch 110) „Denn er ist allein der Vollbringer großer Taten, der neues Schaffende, der Herr der Schlachten, der Wohltaten säet, der Heil sprossen läßt, der Heilungen bringt ... der Herr der Wunder[3]).

Unmittelbar vor der christologisch bestimmten Doxologie finden wir endlich die bemerkenswerte Wendung 35, 10: σὺ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατήρ, ὁ δημιουργίας τῆς διὰ μεσίτου κτίστης ὡς αἴτιος, ὁ προνοίας χορηγός, ὁ νόμων δοτήρ. Natürlich hat der Redaktor die σοφία auf Christus bezogen, aber die ganze Wendung ist aus jüdischem Milieu viel besser und unmittelbarer verständlich[4]). Doch

---

1) λογικός in unseren Gebeten noch 34, 6 und 38, 5, dann in den Gebeten des achten Buches: 9, 8; 12, 17; 15, 7; 37, 5. 6; 41, 4. Im ganzen übrigen Buch nur II 19, 1 (VI 11, 7), VI 30, 10 (λογικὰ τάγματα = Engel).

2) ἀπρόσιτος ἡ κατοικία 35, 9 und μισθαποδότης 35, 10 brauchen nicht aus I. Tim. 6 16 resp. Hebr. 11 6 zu stammen. Drews, Untersuch. über die sog. Clementinische Liturgie S. 33, legt starkes Gewicht auf das Vorkommen des Wortes μισθαποδότης Hebr. 11 6 und Konst. VIII 12, 22, um seinerseits die Abhängigkeit des Hebräerbriefs von christlicher Liturgie zu beweisen (s. u.). Er betont die außerordentliche Seltenheit des Wortes, es finde sich erst wieder bei Gregor von Nazianz. Unsere Stelle hat er übersehen; auch V 6, 10, wo Abhängigkeit vom Hebräer anzunehmen ist. Es wird aber weiter unten bewiesen werden, daß die Übereinstimmungen von VIII 12. 22 und unserer Stelle aus der jüdischen Liturgie stammen. In irgend einer Weise wird dann auch der Verfasser von Hebr. 11 aus derartigen (jüdischen?) Quellen geschöpft haben.

3) Vor jenen Wendungen steht (s. o.) in den Konstitutionen (35, 5 f.) ein Preis des Schöpfergottes, der (neben anderm) die Gestirne geschaffen. In der Keduscha des Jozer heißt es: Er ist es, der mit seiner Güte jeden Tag stets wie am Anfang sein Werk treibt, wie geschrieben steht: Preist Ihn, der große Lichter schafft! Immerdar währt seine Gnade.

4) Freilich paßt dazu die unmittelbar vorhergehende Wendung (§ 9): ἀμετάπτωτον τὸ ἔργον (vgl. auch ἀδιάδοχος ἡ μοναρχία) nicht sehr gut.

über die σοφία in unsern Gebeten und über den Gebrauch von νόμος im Plural kann erst weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden.

Wenn auch in der zweiten Hälfte ein jüdisches Gebet vorliegen sollte, was durch diese Erwägungen wahrscheinlich gemacht ist, so setzt uns hier die Betonung des Begriffs γνῶσις in Erstaunen: 35, 9 κύριος θεὸς γνώσεων (I. Kön. 2, 3); ἄναρχος ἡ γνῶσις. — Es wäre von höchstem Interesse, wenn auch das jüdisch wäre. Diese Betonung des mysteriösen Begriffes der γνῶσις ist noch nicht einmal bei Philo häufig. Er gebraucht den terminus, soweit ich sehe, nur äußerst selten, unendlich viel häufiger redet er von ἐπιστήμη, σοφία, φιλοσοφία etc. Wir hätten in diesem Gebet dann ein außerordentlich stark hellenisiertes Judentum. Und dieses hellenisierte Judentum hätte noch in nachchristlichen Jahrhunderten existiert und eine Liturgie in hellenischer Sprache besessen. Das wäre eine erstaunliche Tatsache. Doch auf diese wichtigen Fragen kann ebenfalls erst weiter unten im Zusammenhang eingegangen werden.

Was aber als sicheres Resultat sich ergeben hat, ist, daß das Gebet Konstit. VII 35 ein umfangreiches Stück der jüdischen Keduscha in sich enthält.

Das ist, nebenbei bemerkt, ein Resultat, das auch für die Geschichte der altchristlichen Liturgie im allgemeinen von Wichtigkeit sein dürfte. Man hat ja bereits seit langem die Vermutung aufgestellt, daß das christliche Dreimal-Heilig in der Anaphora der Abendmahlsliturgie aus der jüdischen Liturgie stammen könnte. Allein der nähere Beweis fehlte. Die Verwendung der Stelle Jes. 6_3 zu liturgischem Gebrauch liegt in der Tat so nahe, daß sie unabhängig in christlicher und jüdischer Liturgie vorgenommen sein könnte. Außerdem wurde die spezifische Struktur der Keduscha (Jes. 6_3 und Ezech. 3_{12}) bisher in der christlichen Liturgie nicht nachgewiesen. Für diese ist vielmehr — vielleicht schon seit Clemens (Brief an die Kor. c. 34) eine Kombination von Da. 7 mit Jes. 6_3 charakteristisch. — Nun können wir den Beweis führen, daß an einer Stelle die jüdische Keduscha tatsächlich in einer vom Christentum übernommenen Gebetssammlung erscheint. Das macht ihren Einfluß auf die eucharistische Liturgie wahrscheinlicher, zumal da in beiden Liturgien die charakteristische Anlage vorherrscht, daß nach der Schilderung des Lobgesanges der Engel die Gemeinde aufgefordert wird, sich diesem Lobgesang anzuschließen (s. o.). Ganz wie es VII 35 heißt Ἰσραὴλ δὲ ἡ ἐπίγειός σου ἐκκλησία u. s. f. steht in der clementinischen Liturgie: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἅμα

εἰπάτω (VIII 12, 27). Im Codex Dēr-Balyzeh[1]) heißt es: ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων σοι· ἅγιος. ... In der Serapionliturgie (Funk, Didaskalia et Constit. apost. II 174_{8}): μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων· ἅγιος ...[2]).

Mit unserer Untersuchung erhalten also die bisherigen Vermutungen in dieser Richtung eine neue und wesentliche Stütze; eine enge Beziehung zwischen jüdischer und altchristlicher eucharistischer Liturgie an einem wichtigen Punkt wird sich kaum mehr leugnen lassen.

Auch wird sich die Vermutung kaum abweisen lassen, daß bei der Schilderung des himmlischen Gottesdienstes in der Apokalypse des Johannes die jüdische resp. die altchristliche Liturgie bereits eingewirkt habe. Auch hier haben wir (4_{8}) das dreimal Heilig (von den Cheruben angestimmt), auch hier schließt sich die himmlische Gemeinde, vertreten durch die 24 Ältesten, dem Lob der Engel (4_{11}) an[3]). Es wird auch kein Zufall sein, daß die drei Hymnen Apk. 4_{11}, $5_{9.12}$ mit ἄξιος beginnen. Man hat ja bekanntlich seit langem darauf hingewiesen, daß das christliche ἄξιον καὶ δίκαιον dem jüdischen אֱמֶת וְיַצִּיב (hinter der Rezitation des Sch'ma) entsprechen dürfte.

II.

Doch ich kehre zum Thema zurück. Es gilt nunmehr die Umgebung unseres Gebetes, das ja in einer Sammlung von Gebeten steht, abzusuchen und zu sehen, ob sich hier noch mehr Beobachtungen, die in die Richtung der obigen Untersuchung deuten, machen lassen. Unsere Vermutung täuscht uns nicht. Gleich das folgende Gebet, das uns VII 36 begegnet, ist ein — Sabbatgebet. Wir fassen den Anfang ins Auge:

Κύριε παντοκράτορ, κόσμον ἔκτισας [διὰ Χριστοῦ][4]) καὶ σάββατον ὥρισας εἰς μνήμην τούτου, ὅτι ἐν αὐτῷ κατέπαυσας ἀπὸ τῶν ἔργων εἰς μελέτην τῶν σῶν νόμων[5]), καὶ ἑορτὰς διετάξω εἰς εὐφροσύνην τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας.

Daß der Sabbat vor allem εἰς μελέτην τῶν σῶν νόμων[5]) (zum

1) Scherman, der liturg. Papyrus von Dēr-Balyzeh 1900 (Texte u. Unters. 36, 1) S. 12.

2) Vgl. I Clemens 34 (hinter dem Seraphimgesang Jes. 6_{3}) καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες ... ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς.

3) Vgl. noch das schon oben 439, 6 zu 5_{8-14} Bemerkte.

4) Vgl. die Interpolation derselben Worte in 35, 6; s. o. S. 440.

5) Eine Reminiszenz an unser Gebet liegt Konst. VI 23, 3 vor: ὁ σαββατίζειν δι' ἀργίας νομοθετήσας διὰ τὴν τῶν νόμων μελέτην. Aber dort wird der alttestamentliche Kult mit dieser Formel dem christlichen Gottesdienst als minderwertig gegen-

Plural vgl. 35, 10, 38, 5 und weiter unten) von Gott gegeben sei (vgl. 36, 5 σάββατον ... νόμων ζήτησις) und damit zur Seelenfreude, ist echt spätjüdische Überzeugung; man lese etwa Philo's Ausführungen de spec. leg. II 59—62. Von hier aus läßt sich auch die Wendung begreifen ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας. Das Gesetz beginnt ja mit der Weltschöpfung, zur frommen Betrachtung der weltschöpferischen, von Gott geschaffenen Weisheit soll der Sabbat Gelegenheit bieten. Auch ist das ganze Gesetz ja nur der Wohnort und die Unterkunft der göttlichen Weisheit (Sirach 1 15, 24 7 f., Apok. Baruch 17 ff., 59), durch die Beschäftigung mit ihm erkennt man die Weisheit Gottes. Bis dahin glauben wir das Gebet zu verstehen. Aber nun hören wir mit einem Mal, daß diese κτισθεῖσα σοφία — selbst für den Verfasser der Konstitutionen ist das eigentlich eine Ketzerei[1]) — Christus sein soll: ὡς δι' ἡμᾶς γένεσιν ὑπέστη τὴν διὰ γυναικός, ἐπεφάνη τῷ βίῳ ἀναδεικνὺς ἑαυτὸν ἐν τῷ βαπτίσματι, ὡς θεός ἐστι καὶ ἄνθρωπος ὁ φανείς[2]), ἔπαθεν δι' ἡμᾶς σῇ συγχωρήσει[3]) καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη σῷ κράτει[3]).

Was nun der Sabbat und die μελέτη τῶν νόμων eigentlich gerade mit Christus und seinen Taten zu tun haben soll, bleibt völlig im Dunkeln. Geradezu verblüfft aber sind wir, wenn es in dieser christologischen Partie des **Sabbat**gebetes nun weiter heißt: διὸ καὶ τὴν ἀναστάσιμον ἑορτὴν πανηγυρίζοντες τῇ κυριακῇ χαίρομεν ἐπὶ τῷ νικήσαντι μὲν τὸν θάνατον „φωτίσαντι δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν“. Wie kommt die ἀναστάσιμος ἑορτή und die κυριακὴ ἡμέρα in diesen Zusammenhang eines Sabbatgebetes hinein?

Und weiter ist es erstaunlich, daß wir mit § 3 — also nach diesem christologischen Exkurs — wieder in der Zeit der Auswanderung Israels aus Ägypten sind: σὺ γὰρ κύριε καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐξήγαγες ἐξ Αἰγύπτου! Es steht m. E. außer allem Zweifel, daß in einen ursprünglichen Zusammenhang eines (jüdischen) Sabbatgebets

---

übergestellt: νῦν καθ' ἡμέραν ἐκέλευσεν ἡμᾶς, ἀναλογιζομένους δημιουργίας καὶ προνοίας νόμον, εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ (vgl. übrigens auch II 36, 2 σαββατισμὸν μελέτης νόμων οὐ χειρῶν ἀργίαν; 61, 4 σχολάζοντες τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις; VI 27, 7 μελέτα τοὺς αὐτοῦ νόμους). Das hier vorliegende literarische Problem wird weiter unten gelöst werden.

1) Vgl. 41, 5 τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα οὐ κτισθέντα.

2) Die Taufe ist bemerkenswerter Weise als wirkliche Theophanie aufgefaßt. Der Verfasser der Konstitutionen kennt seinerseits bereits das Weihnachtsfest V 13, 1, VIII 33, 6. Sollte diese Bearbeitung des jüdischen Textes von ihm stammen?

3) Man beachte die charakteristischen subordinatianischen Formeln, die in den Konstitutionen häufig wiederkehren II 24, 3; V 5, 3; VII 25, 2; 41, 5; VIII 1, 10 (hier überhaupt eine beachtenswerte Parallele); VIII 5, 5; VIII 12, 30. 33. Vgl. E. Schwartz a. a. O. 16 und den Zusatz zum 50. apost. Kanon bei Schwartz S. 14.

die christologische Partie (= § 2) erst eingeschoben ist. Zweifelhaft kann man nur über den Satz sein, mit dem § 2 schließt (hinter „ἀφθαρσίαν“ s. o.): δι᾽ αὐτοῦ γὰρ προσηγάγου τὰ ἔθνη ἑαυτῷ εἰς λαὸν περιούσιον, τὸν ἀληθινὸν Ἰσραήλ, τὸν θεοφιλῆ, τὸν ὁρῶντα θεόν [1]). Sollte hier vielleicht ursprünglich etwa gestanden haben: δι᾽ αὐτῆς (sc. τῆς σοφίας s. § 1) γὰρ προσηγάγου ἡμᾶς ἑαυτῷ εἰς λαὸν περιούσιον, τὸν Ἰσραήλ, τὸν θεοφιλῆ, τὸν ὁρῶντα θεόν [2])?

Doch davon abgesehen, mit § 3 sind wir jedenfalls im ursprünglichen Zusammenhang. Es wird nun der Auszug aus Aegypten beschrieben, und mit § 4 gewinnt das Gebet sein acumen: νόμον αὐτοῖς ἐδωρήσω δέκα λογίων σῇ φωνῇ φθεγχθέντα καὶ χειρὶ σῇ καταγραφέντα· σαββατίζειν ἐνετείλω, οὐ πρόφασιν ἀργίας διδούς (vgl. Philo spec. leg. II 60), ἀλλ᾽ ἀφορμὴν εὐσεβείας (ib. II 61—63), εἰς γνῶσιν τῆς σῆς δυνάμεως (s. o. S. 441), εἰς κώλυσιν κακῶν ὡς ἐν ἱερῷ καθείρξας περιβόλῳ [3]), διδασκαλίας χάριν εἰς ἀγαλλίαμα ἑβδομάδος.

Dann werden neben dem Sabbat noch das Siebenwochenfest, der heilige siebente Monat, das siebente und das fünfzigste Jahr als göttliche Einrichtungen erwähnt, genau so wie Philo in seiner Abhandlung de septenario alle diese Kulteinrichtungen zusammenstellt [4]).

Und dann eilt das Gebet zum Schluß: ὅπως μηδεμίαν ἔχωσιν πρόφασιν ἄνθρωποι ἄγνοιαν (s. o. γνῶσις!) σκήψασθαι, τούτου χάριν πᾶν σάββατον ἐπέτρεψας ἀργεῖν (nämlich zum Zweck des Gesetzesunterrichtes, der die ἄγνοια ausschließt). Auch kein Zorneswort soll am Sabbat aus jemandes Munde gehen: σάββατον γάρ ἐστιν κατάπαυσις δημιουργίας, τελείωσις κόσμου, νόμων (36, 1; 35, 10), ζήτησις, αἶνος εἰς θεὸν εὐχάριστος, ὑπὲρ ὧν ἀνθρώποις ἐδωρήσατο.

Nun aber setzt in einer fast verblüffend ungenierten Weise der christliche Redaktor wieder ein: ὧν ἁπάντων ἡ κυριακὴ προύχουσα, αὐτὸν τὸν μεσίτην, τὸν προνοητήν, τὸν νομοθέτην, τὸν ἀναστάσεως αἴτιον, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν θεὸν λόγον (folgt ein Glaubensbekenntnis) ὑποδεικνύουσα ὡς κυριακὴ παρακελεύεταί σοι δέσποτα τὴν ὑπὲρ πάντων εὐχαριστίαν προσφέρειν. αὕτη γὰρ ἡ ὑπό σου παρασχεθεῖσα χάρις, ἥτις διὰ μέγεθος πᾶσαν εὐεργεσίαν ἐκάλυψεν.

---

1) Dazu eine Parallele VIII 15, 7.

2) Auf diese Deutung Israels legt bekanntlich Philo in seinen Allegorien zu immer wiederholten Malen das stärkste Gewicht.

3) Vgl. Ps. Aristeas § 139 ὁ νομοθέτης, ὑπὸ θεοῦ κατεσκευασμένος εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ἁπάντων περιέφραξεν ἡμᾶς ἀδιακόπτοις χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν, ὅπως μηθενὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἐπιμισγώμεθα κατὰ μηδέν, ἁγνοὶ καθεστῶτες.

4) Spec. leg. II § 71 ff. das Erlaßjahr; § 110 ff. das Jubeljahr; § 176 ff. das Siebenwochenfest; § 188 ff. der siebente Monat.

Ich glaube, der Sachverhalt ist nun ganz klar. Ein altes jüdisches Sabbatgebet — man vergleiche etwa das Kidduschgebet[1]) oder die Einlage im Schmone-Esra des Sabbatgottesdienstes — ist von einem Christen herübergenommen und keck mit einem kurzen Schluß über die Heiligung der κυριακή verbunden. Man wende nicht ein, daß ein solches Gebet mit doppeltem acumen auf den Sabbat und den Sonntag in einem Milieu denkbar sei, wo es Sitte war, beide Tage neben einander zu heiligen. Denn niemals ist es zu erklären, wie aus derartigen Kultsitten ein Gebet entstehen konnte[2]), in welchem der Betende zunächst den Sabbat in langer Ausführung als die höchste Gabe seines Gottes feiert, um dann in einem kurzen Nachsatz zu bemerken, der Sonntag stehe doch noch höher als der Sabbat — ganz abgesehen von dem an ganz unpassender Stelle eingeschobenen christologischen Exkurs und der Vorwegnahme der ἀναστάσιμος ἑορτή in § 2!

III.

Danach wird man nun auch geneigt sein, in dem Stück c. 37 ein überarbeitetes jüdisches Gebet anzuerkennen. Es ist eine Bitte um freundliche Aufnahme des Gebets von seiten Gottes unter Berufung auf alle die Erhörungen alttestamentlicher Frommen von Abel an bis zu den Makkabäern, Mattathias und seinen Söhnen, in etwa historischer (alttestamentlicher) Reihenfolge. Zum Schluß ist die Ordnung etwas in Verwirrung geraten, Esra steht vor Daniel von Nehemia getrennt, zwischen ihnen finden wir (neben Jonas und den drei Männern im Ofen) an ganz unpassender Stelle Hanna (I. Kö.)[3]) und ganz zum Schluß gar Jael (Ri. 5_{24}). Dadurch ist

---

1) Hirsch, Israels Gebete 292 (Kiddusch); 326 (Einlage im Schmone Esre im Sabbatmorgengebet); 362 ff. (Einlage im Sabbat-Musaphgebet). Ich stelle beispielsweise das Sabbatabendgebet (272) zum Vergleich hierher: „Du hast den siebenten Tag Deinem Namen geheiligt, das Ziel der Schöpfung des Himmels und der Erde, hast ihn gesegnet vor allen Tagen und geheiligt vor allen Zeiten, und so steht in Deiner Thora geschrieben (Gen. 2_{1-3}). Unser Gott und Gott unsrer Väter, habe Wohlgefallen an unsrer Ruhe, heilige uns durch Deine Gebote, und gib uns Anteil an Deiner Thora".

2) Für den Verfasser der Konstitutionen (oder seine Quelle) sind in der Tat Sabbat und κυριακή heilige Ruhetage VIII 33, während die Didaskalia dem Sabbat in scharfer Polemik jede besondere Würde abspricht VI 18 (Funk = Flemming-Achelis c. 26, S. 136). In der gänzlich abweichenden Parallele VI 23, 3 stellt der Verfasser der Konstitutionen (s. o. 442_2) den Sabbatdienst des Judentums dem täglichen christlichen Gottesdienst gegenüber.

3) Sollte der Einschub vom christlichen Redaktor stammen, der dabei der Hanna des neuen Testaments Lk. 2_{36} gedacht?

es etwas verwischt, daß die Liste der Frommen ursprünglich charakteristischer Weise von Abel bis in die Zeit der Makkabäer, die letzte Gnadenzeit des jüdischen Volkes, reicht.

Das Gebet beginnt in seiner jetzigen Form mit einem Lobpreis, daß Gott die Verheißungen der Propheten erfüllt und sich Zions und Jerusalems erbarmt habe dadurch, daß er den Thron Davids seines Knechtes in ihrer Mitte aufrichtete. Daran hat sich die Bearbeitung angeschlossen und ich glaube, daß es genügt, den Text mit den nötigen Klammern herzusetzen:

ὁ τὰς ἐπαγγελίας τὰς διὰ τῶν προφητῶν πληρώσας καὶ ἐλεήσας τὴν Σιὼν καὶ οἰκτειρήσας τὴν Ἱερουσαλὴμ τῷ τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ παιδός σου ἀνυψῶσαι ἐν μέσῳ αὐτῆς[1]) [τῇ γενέσει τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος αὐτοῦ τὸ κατὰ σάρκα γεννηθέντος ἐκ μόνης παρθένου] αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα ὁ θεός, πρόσδεξαι τὰς διὰ χειλέων δεήσεις τοῦ λαοῦ σου [τοῦ ἐξ ἐθνῶν[2]) τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ἀληθείᾳ (Ps. 144_{18})], καθὼς προσεδέξω τὰ δῶρα τῶν δικαίων ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν (folgt die Liste). Und zum Schluß (nach der Aufzählung) heißt es dann: καὶ νῦν οὖν πρόσδεξαι τὰς τοῦ λαοῦ σου προσευχὰς μετ' ἐπιγνώσεώς σοι [διὰ Χριστοῦ][3]) προσφερομένας [ἐν τῷ πνεύματι].

Welcher Christ hätte wohl von sich aus ein solches Fürbittengebet formuliert?! Wer wäre auf den Gedanken gekommen, die Reihe der alttestamentlichen Frommen und Beter gerade mit den Makkabäern schließen zu lassen, ohne am Ende das Gebet neutestamentlicher Frommer oder das Gebet Jesu zu erwähnen!

Diese Vermutung verstärkt sich durch die Analyse des folgenden Gebets (VII 38). Wieder wird hier Gott[4]) gedankt für das

1) Es ist freilich zuzugeben, daß ein derartiges unbefangenes Zurückblicken auf die Aufrichtung des Thrones Davids in einem späteren jüdischen Gebet (nach der Zeit der Zerstörung) seltsam anmutet. Vielleicht hat der christliche Bearbeiter auch die Erwähnung des Davidsthrones erst hereingebracht. Unmöglich scheint es mir nicht, daß hier eine Wendung aus älterer Zeit im jüdischen Gebet stehen geblieben sein könnte.

2) Vgl. den ganz ähnlichen Zusatz, oben 35, 4.

3) Vgl. das διὰ Χριστοῦ 35, 6 und 36, 1 und unten 38, 4.

4) Die Anrede ist δέσποτα παντοκράτορ. δεσπότης ist in diesem jüdischen Gebete besonders häufig: 34, 2. 7; 35, 8; 37, 1; 38, 1. Sie steht freilich auch in den christlichen liturgischen Stücken 39, 4; 43, 1 (36, 6 Bearbeitung); ferner VII 25, 3; 26, 3 (veranlaßt durch den Paralleltext der Didache) und häufig in den Gebeten des achten Buches (darüber s. u.). Außerhalb der Gebetsliturgie findet sich die Anrede in den Konstitutionen nicht (!) (48, 4 ist Zitat). — παντοκράτωρ ist ebenfalls in unsern Gebeten häufig: 33, 2; 35, 1. 7; 36, 1; 38, 1, findet sich auch sonst in liturgischen Stücken VII 25, 3; 26, 3 (an beiden Stellen durch den Paralleltext der Didache veranlaßt): 45, 3; 47, 2; in den Gebeten des VIII. Buches

Erbarmen, das er in jeglichem Geschlecht den Seinen hat zuteil werden lassen. Und nun folgt eine ähnliche Aufzählung wie im vorhergehenden Gebet. Diese beginnt mit Enos und Henoch und endet mit Esther, Mardochai, Judith, Judas Makkabaeus und seinen Brüdern! Zum zweiten Male haben wir hier eine Aufzählung alttestamentlicher Frommer, die mit den Makkabäern schließt. Und ein wie starker jüdischer Geist atmet in dieser Aufzählung! Dann freilich heißt es hier — einen solchen speziell christlichen Abschluß vermißten wir im früheren Gebet: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν ἀντελάβου ἡμῶν διὰ τοῦ μεγάλου σου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ παιδός σου. Was aber wird nun von Jesus ausgesagt? καὶ ἀπὸ μαχαίρας γὰρ ἐρρύσατο καὶ ἐκ λιμοῦ ἐξείλατο διαθρέψας, ἐκ νόσου ἰάσατο, ἐκ γλώσσης πονηρᾶς ἐσκέπασεν. Hier paßt zwar die Wendung ἐκ νόσου ἰάσατο, abgesehen von dem merkwürdigen Singular, auf Jesus, allenfalls auch die Errettung vom Hunger (Speisung der Fünftausend?). Aber was soll das ἐκ μαχαίρας ἐρρύσατο und die letzte rätselhafte Wendung? Man wird den Eindruck nicht los: hier war ursprünglich von Judas Makkabäus die Rede, er rettete Israel vom Schwerte, schützte das in die Wüste geflohene Volk vor Hunger (?), heilte es von seiner Krankheit[1]), schirmte es vor der Lästerung oder der Drohrede seiner Feinde. Ist diese Vermutung richtig, so wird die ziemlich rohe christliche Bearbeitung des Textes wieder ganz deutlich[1]).

Nun leitet der Dank zu den Schöpfertaten Gottes über (§ 4—5): περὶ πάντων σοι [διὰ Χριστοῦ] εὐχαριστοῦμεν ὁ καὶ φωνὴν ἔναρθρον εἰς ἐξομολόγησιν δωρησάμενος καὶ γλῶσσαν εὐάρμοστον δίκην πλέκτρου[2]) ὡς ὄργανον ὑποθείς, καὶ γεῦσιν πρόσφορον καὶ ἁφὴν κατ-άλληλον καὶ ὅρασιν θέας καὶ ἀκοὴν φωνῆς καὶ ὄσφρησιν ἀτμῶν καὶ χεῖρας εἰς ἔργον καὶ πόδας πρὸς ὁδοιπορίαν. καὶ ταῦτα πάντα ἐκ

(Funk notiert VIII 5, 1. 7; 6, 11; 9, 7 etc.). Der Verfasser der Konstitutionen übernimmt das Wort aus der Didaskalia I 8, 1; II 28, 6; IV 5, 4; V 7, 1; VI 30, 9; aus den LXX VII 30, 2 (II 22, 12 Gebet Manasses gegen Didaskalia); aus dem Glaubensbekenntnis: VI 10, 1; 11, 1; 14, 2; 26, 1; VII 41, 4; 43, 2. Er gebraucht Dies selbst in der Doxologie am Eingang und Schluß seiner Bearbeitung der Didaskalia (Prooem. u. VI 30, 10); außerdem von sich aus V 15, 3. — Ich habe bereits in meinem „Kyrios" 360 darauf hingewiesen, daß diese — im neuen Testament sehr seltenen — Prädikate wahrscheinlich aus der jüdischen Liturgie in die christliche Sprache eingedrungen sind.

1) Man könnte sich übrigens als Subjekt der Sätze (unter Änderung der dritten Person in die zweite) auch Gott denken. Natürlich ist dann hier die Rede von den Führungen des alttestamentlichen Volkes durch Gott. Ob wir so oder so erklären, die Erwähnung Christi erweist sich beide Male als ein störender Zusatz.

2) Parallelen dazu s. im folgenden Abschnitt.

μικρᾶς σταγόνος διαπλάσας ἐν μήτρᾳ καὶ ψυχὴν ἀθάνατον μετὰ τὴν μόρφωσιν χαρίζῃ καὶ προάγεις εἰς φῶς τὸ λογικὸν[1]) ζῷον τὸν ἄνθρωπον. Wendland[2]) hat bei der Besprechung eines anderen Gebetes unseres Kreises, das wir noch ausführlich behandeln werden, auf die Vorschrift bei Philo de leg. spec. I 211 (de victim. 6) hingewiesen: „Und wenn Du Gott für einen einzelnen Mann dankest, so teile deinen Dank vernunftgemäß, freilich nicht nach den kleinsten Teilen bis ins allerkleinste, sondern nach den Hauptteilen, zuerst Leib und Seele, aus denen er zusammengesetzt ist, dann Vernunft, Verstand und Wahrnehmung; denn auch ein Dankgebet für jeden dieser Teile wäre von Gott angehört zu werden nicht unwert". Man sieht, daß hier das Schema, das Philo vorschwebt, wenn auch mit gewissen Abweichungen — vielleicht würde Philo hier schon bei den Gliedern des Leibes eine Aufzählung ins allerkleinste sehen und ein genaueres Eingehen auf die Teile der ψυχή vermissen — befolgt ist.

Dann fährt der Lobpreis fort: νόμοις (35, 10, 36, 1, s. o. S. 442$_3$) ἐπαίδευσας, δικαιώμασιν ἐφαίδρυνας· πρὸς ὀλίγον ἐπάγων διάλυσιν τὴν ἀνάστασιν ἐπαγγέλλῃ. Über Parallelen zu diesem Satz soll in dem folgenden Abschnitt (über das Gebet c. 34) gehandelt werden. Vorläufig merken wir nur an, daß die gesamten letzten Ausführungen über Schöpfung, Erziehung, Auferstehung ganz ohne Erwähnung Christi gegeben werden.

Nach einem Satz, der die Unmöglichkeit Gott für seine Wohltaten gebührend zu danken betont (§ 6), folgen (§ 7) die Worte: ἐρρύσω γὰρ ἀσεβείας πολυθέων καὶ [χριστοκτόνων[3]) αἱρέσεως ἐξείλω] πεπλανημένης ἀγνοίας ἠλευθέρωσας. Diesen Passus möchte ich mit Ausnahme der eingeklammerten Worte der jüdischen Grundlage zusprechen. Ich mache auf eine Parallele aufmerksam, die sich unmittelbar hinter der Keduscha de Sidra in der jüdischen Liturgie des germanischen Ritus findet (Hirsch 204): „Gesegnet sei er, unser Gott, der uns zu seiner Ehre geschaffen und uns geschieden hat von den Irregehenden und uns die Lehre der Wahrheit gegeben und das ewige Leben in uns gepflanzt hat". Aus dem ganz christologischen Schluß des Gebetes möchte ich versuchsweise die Worte ausscheiden: ἀγγέλους ἐπέστησας τὸν διάβολον ᾔσχυνας· οὐκ ὄντας ἐποίησας, γενομένους φυλάσσεις, ζωὴν ἐπιμετρεῖς, χορηγεῖς τροφήν, μετάνοιαν ἐπηγγείλω, und verweise schon

1) Über λογικόν s. o. 440, 1.

2) Gött. gel. Nachrichten 1910 S. 333.

3) Zu χριστοκτόνων vgl. II 61, 1; VI 25, 1; χριστοκτονία VI 5, 5.

hier auf die Parallele VIII 12, 30 μετὰ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας. Der christliche Schluß § 8—9 ist zugleich Abschluß der ganzen Gebetsreihe.

III.

Das Gebet, auf das wir nunmehr unsere Untersuchung richten, VII 34, steht beinahe am Anfang der ganzen Sammlung. Es ist ein Dankgebet für die Wohltaten der Schöpfung, vor allem für die Schöpfung des Menschen und sein Geschick. Es erregt auch deshalb unser besonderes Interesse, weil es sich als auf das engste verwandt mit dem großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet der klementinischen Liturgie im achten Buch der Konstitutionen 12, 6 ff. erweist.

Die beiden Gebete und namentlich VIII 12 sind bereits Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen. Nach dem Vorgange von F. Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte) hat namentlich Drews[1]) das ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet der klementinischen Liturgie, sowie überhaupt einen guten Teil dieser Liturgie, durch Nachweis von Anspielungen und Parallelen bei den Kirchenvätern bis Justin und Clemens Romanus rückwärts — als seiner wesentlichen Grundlage nach im urchristlichen Zeitalter entstanden zu erweisen versucht. Dann hat Skutsch[2]) den Nachweis zu führen unternommen, daß die Gebete, mit denen der Astrolog Julius Firmicus Maternus das fünfte und siebente Buch seines in seiner heidnischen Zeit geschriebenen Werkes „mathesis" eröffnete, von der christlichen Liturgie abhängig seien. Wendland, der die enge Verwandtschaft der in Betracht kommenden Gebete als durch Skutsch bewiesen betrachtete und durch neue Gründe erhärtete, hat das Resultat, zu dem Skutsch kam, doch offenbar als paradox empfunden. Er will wenigstens auf die andere Möglichkeit hinweisen, daß für beide Gebete eine gemeinsame Quelle anzunehmen sei und zwar ein stoisches auf die Theodicee von Poseidonios gegründetes nichtchristliches Gebet[3]).

Ich kann gegen die ganze Art der Beweisführung, wie sie hier namentlich von Skutsch und Probst vorgenommen wird, meine starken Bedenken nicht unterdrücken. Die Methode ist dabei immer dieselbe: man häuft Dutzende von Parallelen im einzelnen

---

1) Untersuch. z. Gesch. d. christl. Gottesdienstes II. III. Untersuch. üb. d. sogen. clementinische Liturgie 1905.

2) Archiv f. Religionswissenschaft XIII 1910. S. 291 ff.

3) R. Reitzenstein und P. Wendland: Zwei angeblich christliche liturgische Gebete. Nachr. d. Ges. d. Wiss. Gött. 1910 330 ff.

an, deren jede für sich genommen nicht beweiskräftig ist, und meint, den Beweis durch Häufung und Addition zu erzwingen. Es ist charakteristisch, daß Skutsch (S. 295) von vornherein zugesteht, daß sein Beweismaterial nicht in allem einzelnen gültig sei. Er tröstet sich aber damit, daß sein Beweis „manchen Abstrich vertrage" und doch bestehen bleibe. Er sagt uns aber nicht, wo die sicheren Punkte seines Beweises liegen und verläßt sich auf die Massenhaftigkeit seines Materials. Aber auch die größte Masse kann durch fortgesetzte Abstriche verschwinden.

Es soll ja gar nicht geleugnet werden, daß hier Berührungen im einzelnen massenhaft vorhanden sind. Aber man muß sich dabei immer vergegenwärtigen, daß es im Judentum, Christentum und auch im Hellenismus eine ausgedehnte und weitverbreitete Gebetsliteratur gab, von der uns nur noch Trümmer erhalten sind, daß in dieser Literatur die einmal geprägte Formel eine außerordentliche Zähigkeit besitzt, daß wir es ferner bei diesen Berührungen vielfach mit Allgemeinplätzen stoischer Theodicee zu tun haben, welche die einzelnen Beter kaleidoskopartig bald so bald so anwandten, daß endlich die griechische Bibel eine Fülle von derartigen geprägten Formeln in die Gebetssprache hineinwarf. So können sich, zumal bei gleichem Thema, eine Menge von scheinbar überraschenden Anklängen ganz harmlos auflösen. Es ist infolge dessen sehr prekär, hier überall sofort die Frage nach literarischer Abhängigkeit in den Vordergrund zu stellen; das hieße mit dem zerstreuten Flugsand allgemeiner Gebetstradition Burgen bauen. Es gibt freilich ein sicheres Mittel, um hier weiterzukommen, auf das z. B. Skutsch und manchmal auch Drews gar kein oder nur geringes Gewicht legen, das ist die Reihenfolge, in der die Gedanken wiederkehren. Nur dann, wenn die Reihenfolge, in der sich die Parallelen wiederholen, in beiden Quellen dieselbe ist, kann in der Regel der Beweis mit Sicherheit geführt werden, abgesehen natürlich von den Fällen, wo es sich bei den Berührungen um völlige Singularitäten oder um den gleichen Wortlaut in längeren Sätzen handelt. Aber auch Drews, der dieser Regel z. T. Rechnung trägt und auf den Gedankengang und die größeren Zusammenhänge stärkeres Gewicht legt, ist doch der Gefahr vielfach nicht entgangen, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zu häufen und daraus einen Beweis zu machen. Vor allem hat auch er sich von dem Phantom einer schon bis ins einzelne vorhandenen urchristlichen eucharistischen Liturgie bestechen lassen und hat darauf sein ganzes Beweisverfahren angelegt. Hier muß Schritt für Schritt von den späteren Quellen nach rückwärts gegangen werden. Ich

werde im folgenden zu erweisen versuchen, daß allein schon der genaue Vergleich der in den Clementinen überlieferten Gebete (namentlich in Buch VII und VIII) derartige Resultate abwirft, daß die Drewsche Untersuchung von neuem unternommen werden muß und zwar mit einer andern Fragestellung, die weiter unten genauer herausgearbeitet werden wird.

Ich beginne meinerseits mit einer Untersuchung der beiden Gebete VII 34 und des großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebets in VIII 12, deren Parallelismus dem Forscher ja seit längerer Zeit bekannt ist. Ich stelle zu dem Zweck die beiden wichtigen Texte neben einander:

Konst. VII 34	Konst. VIII 12
1 εὐλογητὸς εἶ κύριε, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, ὁ διὰ Χριστοῦ ποιήσας τὰ ὅλα καὶ δι' αὐτοῦ ἐν ἀρχῇ κοσμήσας τὰ ἀκατασκεύαστα, ὁ διαχωρήσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι καὶ πνεῦμα ζωτικὸν τούτοις ἐμβαλών, ὁ γῆν ἑδράσας καὶ οὐρανὸν ἐκτείνας καὶ τὴν ἑκάστου τῶν κτισμάτων ἀκριβῆ διάταξιν κοσμήσας. 2 σῇ γὰρ ἐνθυμήσει δέσποτα κόσμος πεφαίδρυνται[1]), „οὐρανὸς δὲ ὡς καμάρα“ πεπηγμένος ἠγλάϊσται ἄστροις ἕνεκεν παραμυθίας τοῦ σκότους[2]), φῶς δὲ καὶ ἥλιος εἰς ἡμέρας καὶ καρπῶν γονὴν γεγένηνται, σελήνη δὲ εἰς καιρῶν τροπὴν αὔξουσα καὶ μειουμένη, καὶ νὺξ ὠνομάζετο καὶ ἡμέρα προσηγορεύετο[3]).	[7 ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ] … 9 σὺ γὰρ εἶ „ὁ τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν στήσας“ καὶ „ὡς δέρριν ἐκτείνας“ καὶ „τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἱδρύσας“ γνώμῃ μόνῃ, ὁ πήξας στερέωμα καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας, ὁ ἐξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν καὶ τῇ τούτου συστολῇ ἐπαγαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυλαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζώων. ὁ τὸν ἥλιον τάξας „εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας“ ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην „εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς“ καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων ἐν οὐρανῷ καταγράψας[3]) εἰς αἶνον τῆς σῆς μεγαλοπρεπείας.

VIII 12, 10 ὁ ποιήσας ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν, ἀέρα ζωτικὸν πρὸς εἰσπνοὴν καὶ ἀναπνοὴν καὶ φωνῆς ἀπόδοσιν διὰ γλώσσης πληττούσης[4]) τὸν ἀέρα καὶ ἀκοὴν συνεργουμένην ὑπ' αὐτοῦ ὡς ἐπαΐειν εἰσδεχο-

1) Das seltenere Wort φαιδρύνω auch 38, 5 (τ. ἀνθρ. … ἐκκαύμασιν ἐφαίδρυνας).

2) S. u. VII 34, 4.

3) Vgl. hier 4b (s. u.) παμφαεῖς δὲ φωστῆρες τούτων (der Pflanze) τιθηνοί, ἀπαράβατον σώζοντες τὸν δόλιχον καὶ κατ' οὐδὲν παραλλάσσοντες τῆς σῆς προσταγῆς, ἀλλ' ὅπῃ ἂν κελεύσῃς, ταύτῃ ἀνίσχουσι καὶ δύουσιν εἰς σημεῖα καιρῶν καὶ ἐνιαυτῶν, ἀμειβόμενοι τὴν τῶν ἀνθρώπων ὑπηρεσίαν.

4) Dazu eine bemerkenswerte Parallele VII 38, 4 (s. o.): ὁ καὶ φωνὴν ἔναρθρον εἰς ἐξομολόγησιν δωρησάμενος καὶ γλῶσσαν εὐάρμοστον δίκην πλήκτρου ὡς ὄργανον ὑπο-

μένην τὴν προσπίπτουσαν αὐτῇ λαλιάν· 11 ὁ ποιήσας πῦρ πρὸς σκότους παραμυθίαν[1]), πρὸς ἐνδείας ἀναπλήρωσιν καὶ τὸ θερμαίνεσθαι ἡμᾶς καὶ φωτίζεσθαι ὑπ' αὐτοῦ.

VII 34

στερέωμα δὲ διὰ μέσων τῶν ἀβύσσων ἐδείκνυτο „καὶ εἶπας συναχθῆναι τὰ ὕδατα καὶ ὀφθῆναι τὴν ξηράν".

3 αὐτὴν δὲ τὴν θάλασσαν πῶς ἄν τις ἐκφράσειεν; ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ ψάμμου τῇ σῇ προσταγῇ κωλυομένη· εἶπας γὰρ „ἐν αὐτῇ συντριβήσεσθαι αὐτῆς τὰ κύματα, „ζώοις" δὲ „μικροῖς καὶ μεγάλοις καὶ πλοίοις πορευτὴν"[2]) αὐτὴν ἐποίησας.

VIII 12

12 ὁ τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς καὶ τὴν μὲν ἀναδείξας πλωτήν, τὴν δὲ ποσὶ βάσιμον ποιήσας, καὶ τὴν μὲν „ζώοις μικροῖς καὶ μεγάλοις" πληθύνας, τὴν δὲ ἡμέροις καὶ ἀτιθάσσοις πληρώσας, φυτοῖς τε διαφόροις[3]) στέψας καὶ βοτάναις στεφανώσας καὶ ἄνθεσι[3]) καλλύνας καὶ σπέρμασι πλουτίσας·

13 ὁ συστησάμενος ἄβυσσον καὶ μέγα κύτος αὐτῇ περιθείς, ἁλμυρῶν ὑδάτων σεσωρευμένα πελάγη, „περιφράξας δὲ αὐτὴν πύλαις"[4]) ἄμμου λεπτοτάτης.

VIII 12, 13 ὁ πνεύμασί ποτε μὲν αὐτὴν κορυφῶν εἰς ὀρέων μέγεθος, ποτὲ δὲ στρωννύων αὐτὴν εἰς πεδίον, καὶ ποτε μὲν ἐκμαίνων χειμῶνι, ποτὲ δὲ πραΰνων γαλήνῃ ὡς ναυσιπόροις πλωτῆρσιν εὔκολον εἶναι πρὸς πορείαν· 14 ὁ ποταμοῖς διαζώσας τὸν ὑπό σου διὰ Χριστοῦ (!) γενόμενον κόσμον καὶ χειμάρροις ἐπικλύσας καὶ πηγαῖς ἀενάοις[5]) μεθύσας, ὄρεσι δὲ περισφίγξας εἰς ἕδραν[6]) ἀτρεμῆ τῆς ἀσφαλεστάτην.

θεῖς. Wendland (S. 331) notiert als Parallele Diogenes Laertios VII 158: ἀκούειν δὲ τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνοῦντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος πληττομένου σφαιροειδῶς, εἶτα ... ταῖς ἀκοαῖς προσπίπτοντος.

1) VII 35, 5 πῦρ εἰς θάλπος καὶ σκότους παραμυθίαν.

2) Hiob 38_{11} u. Ps. 103_{26} f.

3) S. u. VII 34, 4.

4) Hiob 38_{8}.

5) Vgl. VII 33, 3; 35, 9 (d. κάλλος, εὐπρέπεια).

6) S. o. 34, 1 ἑδράζω.

Konst. VII 34	Konst. VIII 12
4 εἶτ' ἐχλοαίνετο γῆ παντοίοις ἄνθεσι[1]) καταγραφομένη[2]) καὶ ποικιλίᾳ δένδρων διαφόρων[3]) (nach der Anordnung der Genesis ist hier der Lobpreis der Gestirne — s. o. Anmerk. 451₈ — eingeschoben, und dadurch eine Dublette herbeigeführt),	15 ἐπλήρωσας γάρ σου τὸν κόσμον καὶ διεκόσμησας αὐτὸν βοτάναις εὐόσμοις καὶ ἰασίμοις,
5 ἔπειτα διαφόρων ζώων κατεσκευάζετο γένη, χερσαίων ἐνύδρων ἀεροπόρων ἀμφιβίων, καὶ τῆς σῆς προνοίας ἡ ἔντεχνος σοφία[3]) τὴν κατάλληλον ἑκάστῳ πρόνοιαν δωρεῖται· ὥσπερ γὰρ διάφορα γένη οὐκ ἠτόνησεν (!) παραγαγεῖν, οὕτως οὐδὲ διάφορον πρόνοιαν ἑκάστου ποιήσασθαι κατωλιγόρησεν.	ζώοις πολλοῖς καὶ διαφόροις, ἀλκίμοις καὶ ἀσθενεστέροις, ἐδωδίμοις καὶ ἐνεργοῖς, ἡμέροις καὶ ἀτιθάσσοις, ἑρπετῶν συριγμοῖς, πτηνῶν ποικίλων κλαγγαῖς,
[7 καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις, δέσποτα[4]) κύριε, τίς ἐπαξίως διηγήσεται νεφῶν ὀμβροτόκων φοράν, ἀστραπῆς ἔκλαμψιν, βροντῶν πάταγον, εἰς τροφῆς χορηγίαν καταλλήλου καὶ κρᾶσιν ἀέρων παναρμόνιον; s. u.].	ἐνιαυτῶν κύκλοις, μηνῶν καὶ ἡμερῶν ἀριθμοῖς, τροπῶν τάξεσι, νεφῶν ὀμβροτόκων διαδρομαῖς εἰς καρπῶν γονὰς καὶ ζώων σύστασιν, „σταθμὸν ἀνέμων“ διαπνεόντων, ὅτε προσταχθῶσιν παρὰ σοῦ, τῶν φυτῶν καὶ τῶν βοτάνων τὸ πλῆθος.
6 καὶ τέλος τῆς δημιουργίας τὸ λογικὸν[5]) ζῷον, τὸν κοσμοπολίτην, τῇ σῇ σοφίᾳ διαταξάμενος κατεσκεύασας εἰπών· „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν, κόσμου κόσμον[6]) αὐτὸν ἀναδείξας	16 καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας, κόσμου κόσμον αὐτὸν[6]) ἀναδείξας· εἶπας γὰρ τῇ σῇ σοφίᾳ· „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν
ἐκ μὲν τῶν τεσσάρων σωμάτων[7]) διαπλάσας αὐτῷ	ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ“. 17 διὸ καὶ πε-

1) S. o. VIII 12, 12.

2) S. o. VIII 12, 9 καταγράφεις.

3) S. o. zu 35, 10; 36, 1.

4) S. u. S. 454.

5) S. o. S. 440₁.

6) Der Ausdruck κόσμου κόσμον auch in dem Bischofsgebet Konst. VIII 9, 8 (s. u.).

7) Ps. Ignatius Hero 4: τοῦ γὰρ Ἀδὰμ τὸ σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων.

Konst. VII 34	Konst. VIII 12
τὸ σῶμα, κατασκευάσας δ' αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος	ποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων· καὶ δέδωκας αὐτῷ κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν τὴν λογικὴν[1]) διάγνωσιν, εὐσεβείας καὶ ἀσεβείας διάκρισιν, δικαίου καὶ ἀδίκου παρατήρησιν,
αἴσθησιν δὲ πένταθλον αὐτῷ χαρισάμενος καὶ νοῦν τὸν τῆς ψυχῆς ἡνίοχον ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιστήσας.	κατὰ δὲ τὸ σῶμα τὴν πένταθλον ἐχαρίσω αἴσθησιν καὶ τὴν μεταβατικὴν κίνησιν.
7 καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις, δέσποτα κύριε, τίς ἐπαξίως διηγήσεται νεφῶν ὀμβροτόκων φοράν, ἀστραπῆς ἔκλαμψιν, βροντῶν πάταγον, εἰς τροφῆς χορηγίαν καταλλήλου καὶ κρᾶσιν ἀέρων παναρμόνιον]	18 σὺ γὰρ θεὲ παντοκράτορ[1]) διὰ Χριστοῦ „παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολὰς ἐφύτευσας" παντοίων φυτῶν ἐδωδίμων κόσμῳ καὶ ἐν αὐτῷ ὡς ἂν ἐν ἑστίᾳ πολυτελεῖ εἰσήγαγες αὐτόν, κἀν τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας αὐτῷ ἔμφυτον[2]), ὅπως οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς θεογνωσίας[3]). . . .
8 παρακούσαντα δὲ τὸν ἄνθρωπον	20 ἀμελήσαντα δὲ τῆς ἐντολῆς καὶ γευσάμενον ἀπηγορευμένου καρποῦ ἀπάτῃ ὄφεως καὶ συμβουλίᾳ γυναικὸς
ἐμμίσθου ζωῆς ἐστέρησας,	τοῦ μὲν παραδείσου δικαίως ἐξῶσας αὐτόν,
οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίσας[4]),	ἀγαθότητι δὲ εἰς τὸ παντελὲς[4]) ἀπολλύμενον οὐχ ὑπερεῖδες — σὸν γὰρ ἦν δημιούργημα — ἀλλὰ καθυποτάξας αὐτῷ τὴν κτίσιν δέδωκας αὐτῷ οἰκείοις ἱδρῶσιν καὶ πόνοις πορίζειν ἑαυτῷ τὴν τροφήν, σοῦ πάντα φύοντος καὶ αὔξοντος καὶ πεπαίνοντος·
ἀλλὰ χρόνῳ πρὸς ὀλίγον κοιμίσας, ὅρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας, ὅρον θανάτου ἔλυσας, ὁ ζωοποιὸς τῶν νεκρῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.	χρόνῳ δὲ πρὸς ὀλίγον αὐτὸν κοιμίσας ὅρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας, ὅρον θανάτου λύσας ζωὴν[5]) ἐξ ἀναστάσεως ἐπηγγείλω[6]).

1) S. o. S. 446$_{4}$.

2) νόμος ἔμφυτος VII 33, 3 (s. u.) u. VIII 9, 8 (Bischofsgebet).

3) θεογνωσία II 26, 7, VIII 6, 5 (Katechumenengebet).

4) VII 43, 4 (nach Erwähnung des Paradiesesgartens und des Verbots) ἁμαρτήσαντα δὲ δικαιοσύνῃ ἐξώσας, ἀγαθότητι δὲ μὴ ἀπορρίψας εἰς τὸ παντελές (s. o. S. 448).

5) VII 25, 2 ἐπηγγείλω ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν νεκρῶν.

6) Der Text dieses Gebets schwebt dem Verfasser der Konstitutionen auch

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese beiden Gebete im VII. und VIII. Buch der Konstitutionen Redaktionen desselben Textes sind. Wenn man bei der ersten größeren Hälfte noch zweifelhaft sein und etwa annehmen kann, der Schein enger Verwandtschaft sei daraus entstanden, daß beidemal auf dem Grundgewebe des Genesisberichtes ein ähnlicher Einschlag hellenistischer (stoischer) Formeln eingewoben ist, so verschwinden alle Bedenken zum Schluß, denn hier fließen die Gebete wörtlich zusammen. Man sieht, es ist ein gemeinsamer Gedankenzug, der sich durch beide hindurchzieht: Weltschöpfung, Schöpfung des Menschen durch Gott und seine σοφία, Fall des Menschen und zum Schluß Hinweis auf die παλινγενεσία.

In der ersten Hälfte weichen die beiden Varianten, wie gesagt, stark von einander ab. Vielleicht kann folgendes Schema des Gedankenganges unter Heranziehung von Gen. 1 größere Klarheit verschaffen. Abweichende Reihenfolge von dem Schema der Genesis in den Texten der Konstitutionen ist dabei durch Ziffern zum Ausdruck gebracht.

Gen. 1	Konst. VII 34	Konst. VIII 12
V. 1. οὐρανός — γῆ	4. (?) γῆ — οὐρανός	οὐρανός — γῆ
ἡ δὲ γῆ ἀκατασκεύαστος	1. κοσμήσας τὰ ἀκατασκεύαστα	
πνεῦμα θεοῦ	3. πνεῦμα ζωτικόν	
V. 3. φῶς		3. ὁ ἐξαγαγὼν φῶς
ἡμέρα — νύξ		2. κ. νύκτα κ. ἡμέραν κατασκευάσας
V. 6. στερέωμα … ἀναχωρίζων ἀνὰ μέσον ὕδατος κ. ὕδατος	2. ὁ διαχωρίσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι	1. ὁ πήξας στερέωμα
V. 8. στερέωμα — οὐρανός	4. (?) γῆ — οὐρανός ἀστέρες φῶς ἥλιος σελήνη	ἥλιος σελήνη ἀστέρες

V 7, 18 f. vor: (ἀλλὰ) βουλήσει μόνῃ, ὃ προσετάγη Χριστός (!), ταῦτα καὶ προσήγαγεν, λέγομεν δὴ οὐρανόν, γῆν, θάλασσαν, φῶς, νύκτα, ἡμέραν, φωστῆρας, ἄστρα, πετεινά, νηκτά, τετράποδα, ἑρπετά, φυτά, βοτάνας, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πάντας ἀναστῆσαι … καὶ τότε μὲν μὴ ὄντα τὸν ἄνθρωπον ἐκ διαφόρων ἐποίησεν, δοὺς αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, νῦν δὲ ταῖς οὔσαις ψυχαῖς τὰ διαλυθέντα σώματα ἀποδώσει, dann weiter unten § 20 καὶ πάντας ἀνθρώπους ἀναστῆσαι αὐτοῦ ὄντας ποιήματα, καθὼς καὶ ἡ θεία γραφὴ μαρτυρεῖ λέγοντα τὸν θεὸν τῷ μονογενεῖ Χριστῷ (Christus tritt an die Stelle der Sophia) folgt Gen. 1_{26}. Die unterstrichenen Worte fügt der Verfasser der Konstitutionen der Didaskalia hinzu. Sie sind es gerade, welche die Parallele herstellen. Auch die kurzen Wendungen VII 35, 2 sind zu vergleichen.

Gen. 1	Konst. VII 34	Konst. VIII 12
		ὕδωρ, ἀὴρ ζωτικός, πῦρ (d. h. die Elemente)
V. 10. συναχθήτω τὸ ὕδωρ. — καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρά	στερέωμα διὰ μέσων τῶν ἀβύσσων Gen. 1_{10} zitiert	θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς
	Schilderung des Meeres (u. a. nach Hiob 38_{11}, Ps. 103_{25})	Schilderung des Meeres (u. a. nach Hiob 38_{8} und Ps. 64_{8} (κύτος θαλάσσης nach ℵ RT); Winde in ihrer Wirkung auf das Meer, Flüsse, Quellen, Berge
V. 11 f. Schaffung der Pflanzen	Schaffung der Pflanzen	Schaffung der Pflanzen
V. 14 ff. Schaffung d. Gestirne, d. Zeiten und Jahreszeiten	Schaffung der Gestirne, der Zeiten und Jahreszeiten	
V. 20 ff. Wassertiere V. 24 ff. Landtiere	Schaffung der Tiere	Schaffung der Tiere (Erwähnung der ἑρπετά nach Gen. 1)
	2. Die atmosphärischen Erscheinungen	Die atmosphärischen Erscheinungen
V. 26. Erschaffung des Menschen.	1. Erschaffung des Menschen durch Gott und die σοφία.	Erschaffung des Menschen durch Gott und die σοφία.

Wir sehen jetzt deutlicher. Klar tritt die auch von Genesis 1 gemeinsam abweichende Grundlage heraus. Das zeigt sich namentlich in der Umstellung der Erschaffung der Gestirne von ihrem sonderbaren Ort in der Genesis an eine passendere Stelle, in der breiten Schilderung des Meeres im Anschluß an Hiob 38, in der Zusammenziehung der Schaffung der Wasser- und der Landtiere, in der Betonung der atmosphärischen Erscheinungen, zum Schluß in der Einführung der Figur der Sophia. — Zugleich zeigt sich, daß beide Varianten den Text ihrerseits wieder der LXX angenähert haben. Namentlich verrät sich der Bearbeiter in VII 34 dadurch, daß er genau parallel mit der Genesis die Erwähnung der Gestirne noch einmal bringt, nachdem er sie, der gemeinsamen Quelle folgend, schon vorher erwähnt hat. Er hat wahrscheinlich auch die Parallele zur Genesis am Anfang ὁ κοσμήσας τὰ ἀκα-

σκεύαστα und die Erwähnung des πνεῦμα erst eingebracht, ist aber andrerseits wieder mit dem Terminus πνεῦμα ζωτικόν von der Quelle abhängig, die weiter unten echt stoisch von ἀὴρ ζωτικός redet. Er hat vielleicht auch am Schluß die Erschaffung des Menschen unmittelbar auf die der Tiere folgen lassen und die atmosphärischen Erscheinungen, die in seiner Quelle standen, dann später nachgebracht. Umgekehrt wird es nun wahrscheinlich, daß in VIII 12 die Erschaffung des Lichtes, des Tages und der Nacht (auch des στερέωμα) nach Gen. 1 erst hinzugefügt sind, während in VII 34 die Erwähnung des φῶς ganz unorganisch mit der der Gestirne verbunden ist. In der beiden gemeinsamen Quelle hatte die Singularität und Abnormität der Erschaffung des Lichtes vor den Gestirnen so wenig ihren Platz, wie die Erzählung von der Schaffung der Gestirne am vierten Tage. Auch daß in VIII 12 an Stelle der Reihenfolge ἀστέρες, φῶς, σελήνη die der Genesis entsprechende ἥλιος, σελήνη, ἀστέρες steht, ist sekundär.

So tritt es deutlicher und deutlicher heraus: das Verhältnis von VIII 12 und VII 34 ist nicht das einer Abhängigkeit des einen von dem andern Texte, geschweige denn, daß anzunehmen wäre, daß der Verfasser der Konstitutionen beide Gebete frei erfunden hätte[1]. Es liegt vielmehr beiden eine gemeinsame Quelle zugrunde, ja es wird sogar recht zweifelhaft, ja fast unmöglich, daß ein und derselbe Verfasser (der der Konstitutionen) die gemeinsame Grundlage zweimal in einer derartig verschiedenen Weise umgearbeitet haben könnte.

Diese gemeinsame Quelle ist aber nach allem, was wir bis jetzt festgelegt, eine jüdische. Es ist ferner hellenistisches Judentum, das hier spricht. Das zeigt sich nicht nur negativ in der Zurechtstutzung des Berichtes der Genesis und der Beseitigung ihrer Anstöße für eine gereiftere Welterkenntnis, sondern auch positiv in einer Fülle stoischer kosmologischer Termini (s. Skutsch und Wendland), die sich in bestimmten Partien zu ganzen Nestern anhäufen. Auch hier verhalten sich die beiden Rezensionen verschieden. VIII 12 hat mehr davon bewahrt, so in der Einfügung der Erschaffung der Elemente in den Genesisbericht (eine Parallele dazu im dritten Traktat des Hermes Trismegistos), in der Beschreibung der Winde und ihrer Wirkung auf das Meer, der Flüsse, Quellen, Berge. Aber auch VII 34 hat viel davon erhalten, vgl. die Schilderung der Gestirne am Anfang, die der Erschaffung der Pflanzen (ἐχλοαίνετο γῆ etc.), der atmosphärischen Erscheinungen

1) Das Verhältnis hat bereits Drews S. 16 mit Scharfsinn erkannt.

(hier sogar manches ursprünglicher: ἀστραπῆς ἔκλαμψιν, βροντῆς πάταγον), vor allem den Hymnus auf den Menschen (σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων σωμάτων, ψυχὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, αἴσθησις πένταθλος). Es kann gar kein Zweifel an dem hellenistischen Charakter des Grundberichtes sein. Und dieses Urteil wird uns endlich auch dadurch bestätigt, daß unsere Quelle das ποιήσωμεν von Gen. 1_{26} auf Gott und seine σοφία deutet. Hier haben wir (vgl. auch die Erwähnung der ἔντεχνος[1]) σοφία III 34, 5) einen spezifischen Zug hellenistisch-jüdischer Theologie. Dieser Zug aber eignet nun wieder unserer ganzen Sammlung: 35, 10 σὺ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατήρ, 36, 1 (s. o.) ἡ ὑπὸ σοῦ κτισθεῖσα σοφία[2]).

Hier schält sich also mit Sicherheit eine wirkliche Quelle heraus. Ich will bei Wege lang noch darauf hinweisen, daß bei dem Vergleich mit den andern Stücken, die Skutsch und Drews hier anziehen, sich bei weitem kein so sicheres Resultat erzielen läßt. Man braucht sich nur mit einem Blick die beiden von Skutsch herangezogenen Gebete des Firmicus Maternus mit ihrer ganz andersartigen Gesamtanlage anzusehen, um sich zu überzeugen, daß hier von einem direkten literarischen Zusammenhang gar keine Rede sein kann und alle Einzelbeziehungen sich erklären, wenn wir annehmen, daß der jüdische Hellenist, der die Grundlage der Gebete in Konst. VII und VIII schuf, mit der Sprache stoischer Frömmigkeit vertraut war, vielleicht auch eine stoisch gefärbte hellenistische Gebets- oder Erbauungsliteratur, von der uns Firmicus Proben liefert, kannte.

Drews (S. 13 f.) hat zu unserem Gebet namentlich die Parallelen I. Clem. 20 und 33, 2—6 herangezogen. Die Parallele I. Clem. 20 läßt sich sehr schnell erledigen. Drews gibt hier von vornherein zu, daß die beiden Parallelstücke vollständig anders orientiert seien. So läßt sich hier die erste Anforderung, die des Parallelismus im Gedankenverlauf, überhaupt nicht erfüllen. Und nun die Beziehungen im einzelnen! Von den wörtlichen Berührungen, die Drews durch Unterstreichen anmerkt, können bei einem Hymnus, der die Ordnung in Gottes Schöpfung feiert, die Worte οὐρανοί, ἡμέραι τε καὶ νύξ, ἥλιος, σελήνη, ἀστέρων χοροί, γῆ, ζῷα natürlich nichts beweisen. Andere etwas charakteristischere Wendungen erklären sich aus der

1) Vgl. dazu Plato, Protagoras p. 321 und die stoische Definition (Aetios) plac. philos. I 7 οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου.

2) In den Konstitutionen kommt die Hypostase der Sophia sonst nur noch in dem Abendgebet VIII 37, 5 (ὁ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον) vor; darüber s. u.

Sprache der LXX. κύτος θαλάσσης stammt aus Ps. 64_7; ἀνέμων σταθμοί aus Hiob 28_{25}. Das ganz singuläre οἱ μετ' αὐτὸν (sc. ὠκεανόν) κόσμοι (I Clemens 20_8) darf doch nicht unterstrichen werden, weil sich κόσμος(!) in den Gebeten der Konstitutionen findet, ebenso wenig διαταγή und διέταξεν (Clem. 20_3 u. $_6$) und διάταξις 33_3 mit διάταξις Konst. VII 34,1 verglichen werden; denn dort beziehen sich die Worte auf die befehlende und ordnende göttliche Tätigkeit — entsprächen also höchstens dem τάξας in VIII 12, 9 — hier aber steht διάταξις im Sinne von Ordnung (Klasse) der Geschöpfe (τὴν διάταξιν κοσμήσας). Die einzige scheinbar größere Übereinstimmung erzielt Drews durch Heranziehung von VIII 46, 1 — das ist methodisch, ehe die Sache für VIII 12 entschieden ist, nicht erlaubt — und auch hier handelt es sich nur um einen zitatenhaften Anklang aus Hiob 38_{10}f. Bleibt noch etwa als einzige zu erwähnende Berührung die doch immerhin nicht gerade ungeläufige Wendung ἀέναοι πηγαί (vgl. Sap. 11_7 ποταμός ἀεν. und die hellenischen Parallelen in der Zusammenstellung bei Skutsch S. 298).

Etwas, aber auch nur etwas mehr der Überlegung wert ist die Parallele Clem. 33. Hier haben wir wirklich einen Lobpreis auf die Schöpfung Gottes, der mit Himmel und Erde beginnt und der Erschaffung des Menschen — Zitat aus Gen. 1_{26} — schließt. Aber die Ausführungen sind zu kurz, als daß die Vergleichung zu irgend einer Gewißheit führen kann. Ein gewisser Anklang ist es ja, wenn in Clem. 33_3 und Konst. VIII 12, 14f. sich die Ausdrücke γῆν ... ἥδρασεν ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ ... θεμέλιον und ἕδραν ... ἀσφαλεστάτην (neben τὴν ἑδράσας VII 34_1), sowie διεκόσμησεν — διακοσμήσας entsprechen. Dazu ließe sich noch zu Gunsten von Drews Annahme (Abhängigkeit des Clemensbriefes von der Liturgie des clementinischen Typus) anführen, daß in der Tat c. 34 eine Anspielung auf das Dreimal-Heilig in der Abendmahlsliturgie vorliegt. — Doch das ist alles, was sich zu Gunsten der Drewschen These sagen ließe. Demgegenüber muß aber darauf hingewiesen werden, daß sich hier fast gar nichts von dem spezifisch hellenistischen Charakter unserer Gebete und ihrer rethorischen Wortfülle wiederfindet. Man vergleiche nur einmal den Passus über die Schöpfung des Menschen, nichts findet sich hier von der σοφία Gottes, von dem Leibe aus den vier Elementen, der ψυχὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, der πένταθλος αἴσθησις, dem ἄνθρωπος κοσμοπολίτης und κόσμος κόσμου.

Noch etwas mehr der Erwägung wert sind Drews Ausführungen über Novatians de trinitate c. 1 (S. 108—122). Wieder haben wir hier einen Schöpfungshymnus, der mit Himmel und Erde beginnt und mit der Schaffung des Menschen schließt. Der Lob-

preis ist bedeutend ausführlicher. Allerdings vermag ich nicht (vgl. Drews 115) über ganz allgemeine Ähnlichkeiten hinaus, die sich natürlich einstellen müssen, einen Parallelismus in der Gesamtanlage zu entdecken. Der Hymnus bei Novatian beginnt z. B. mit Himmel, Erde und Meer; das ist eine starke Abweichung, die eher an den Anfang des Hymnus bei Firmicus Maternus (Skutsch 295) erinnert. Überhaupt kann man kaum mehr sagen, daß sich der Hymnus bei Novatian, wie doch die Gebete der Konstitutionen, mit seinem Grundschema an Gen. 1 anschließt. Auch die Schilderung der Schöpfung der himmlischen Welten mit ihren Bewohnern (die Erwähnung der Engel vor Beginn unseres Gebetsabschnittes Konst. VIII 12, 8 darf aus noch zu erwähnenden Gründen nicht als Parallele herangezogen werden) und der Unterwelt (nach der Erschaffung des Menschen) fällt aus dem Rahmen der Anlage von Konst. VII 34 und VIII 12 völlig heraus. Einzelne Berührungen sind nicht zu leugnen: lunae candens globus ad solatium noctis (I 7) erinnert in der Tat an πρὸς σκότους παραμυθίαν (s. o.; aber auch Firmicus Maternus bei Skutsch 297). Bei der Schöpfung des Menschen wird dessen Wesen etwas eingehender beschrieben: cuius etsi corporis terrena primordia, caelestis tamen et divini halitus inspirata substantia. Aber das ist freilich ganz und gar Gen. 2_7; und nichts ist vorhanden von dem Hellenismus der Konstitutionen. Besonders frappant und interessant sind die Anklänge in der Schilderung des Meeres I 18. 19 an Konst. VII 34. Neben gemeinsamen Reminiszenzen an Ps. 103_{26} liegen die Parallelen vor:

fines litoribus inclusit: quo cum fremens fluctus et ex alto sinu spumans[1]) unda venisset, rursum in se rediret nec terminos concessos excederet.	ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ ψάμμου τῇ σῇ προσταγῇ κωλυομένη· εἴπας γὰρ ἐν αὐτῇ συντριβήσεσθαι αὐτῆς τὰ κύματα (Hiob 38_{10}).

Hier mögen immerhin verborgene Beziehungen vorliegen. Möglich ist es, daß dem Novatian ein Hymnus über die Schöpfung aus irgend einem nicht näher zu bestimmenden, doch vielleicht mit dem der Gebete der Konstitutionen verwandten Milieu vorlag. Mehr wird man kaum sagen können. Und wir wenden uns lieber vom Unsicheren zum Sichern, zur gemeinsamen Quelle von Konstit. VII und VIII[2]).

1) Vgl. Hiob 38_8 ἔφραξα δὲ θάλασσαν πύλαις, ὅτε ἐμαίμασσεν ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτῇ ἐκπορευομένη.

2) Die weiteren Ausführungen von Drews über Novatian c. 8 a. a. O. (die Führungen des Menschengeschlechts durch Gott) muß ich vorläufig zurückstellen bis zu einer genaueren Untersuchung der Gesamtkomposition von Konst. VIII 12

Wir hatten konstatiert, daß den beiden Gebeten eine gemeinsame jüdisch-hellenistische Quelle zu Grunde lag. Nur eine erfreuliche Bestätigung ist nunmehr auch die Leichtigkeit, mit der alles spezifisch Christliche durch einfachen Vergleich aus den beiden Redaktionen ausscheidet, so in VII 34 das διὰ Χριστοῦ gleich am Anfang und zum Schluß die Wendung ὁ ζωοποιὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, das διὰ Χριστοῦ in VIII 12, 14 u. 18.

Ja es läßt sich sogar für unser bisher erreichtes Resultat ein indirektes Zeugnis gewinnen. Gebete, die derart angelegt waren wie das unsere, scheint bereits der jüdische Philosoph Philo zu kennen. Wir verdanken das Zeugnis Wendland, der bereits auch die Möglichkeit einer jüdisch-hellenistischen Herkunft der Gebete in Konst. VII 34, VIII 12 ins Auge faßte, indem er (wie schon erwähnt) auf de spec. leg. I 210 hinwies[1]): „Wenn du, o Seele, Gott für die Weltschöpfung danken willst, so statte Deinen Dank sowohl für das Ganze als für seine Hauptteile ab, die Glieder des vollkommensten Lebewesens, ich meine z. B. Himmel, Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne, dann die Erde und die Tiere und Pflanzen auf ihr, ferner Meere und Flüsse — Quellflüsse und Bergflüsse — und was sie füllt, endlich die Luft und Veränderungen in ihr. Und wenn Du Gott für einen einzelnen Mann dankst, so teile deinen Dank vernunftgemäß“ (das weitere s. o. S. 448). Man kann kaum verkennen, daß hier ungefähr das Schema unseres Gebetes vorliegt, nur daß bei Philo alles noch etwas hellenistischer und freier von der LXX sich darstellt.

Und noch auf eine zweite Stelle hat uns Wendland hingewiesen, auf die Ausführungen über das Gebet des Hohenpriesters spec. leg. I 97: Der jüdische Hohepriester . . . spricht seine Bitt- und Dankgebete nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Teile der Natur, Erde, Wasser, Luft und Feuer, denn die ganze Welt betrachtet er als sein Vaterland (ἑαυτοῦ πατρίδα εἶναι νομίζων).“

Es ist im höchsten Grade beachtenswert, daß sich die Erwähnung der vier Elemente (wenigstens in VIII 12) wiederfindet, und andererseits der in beiden Redaktionen stehende terminus: κοσμοπολίτης bei Philo seine Parallele hat. Freilich wird man die Behauptung Philos, daß der Hohepriester in Jerusalem so gebetet habe, mit einigem Mißtrauen gegenüber stehen. Um so mehr aber ist anzunehmen, daß Philo seine Behauptung sich nicht einfach

---

1) Zwei angeblich christl. liturgische Gebete von Reitzenstein u. Wendland. Gött. gel. Nachr. 1910. S. 332.

aus den Fingern gesogen hat, sondern daß ihm dabei ein in der Synagoge der Diaspora übliches Gebet vorschwebt.

Eines aber bleibt noch zur Besprechung übrig, das ist der merkwürdige, zum Glück in beiden Redaktionen uns fast wörtlich erhaltene Schluß des Gebetes. Er lautete, wenn wir deren gemeinsames Gut herausheben, etwa folgendermaßen:

> παρακούσαντα δὲ τὸν ἄνθρωπον[1])
> οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίσας[2])
> ἀλλὰ χρόνῳ[3]) πρὸς ὀλίγον αὐτὸν[4]) κοιμίσας
> ὅρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας,
> ὅρον θανάτου λύσας
> ζωὴν δὲ ἀναστάσεως ἐπηγγείλω[5]).

Auch hier haben wir aller Wahrscheinlichkeit ein jüdisches Gebet vor uns; jedenfalls deutet nichts mit Notwendigkeit auf christlichen Einfluß hin. Die Betonung des Auferstehungsgedankens hat in einem späten jüdischen Gebet der Diaspora nichts Auffälliges, im Gegenteil, wir erwarten dies Charakteristikum spätjüdischen Glaubens a priori (vgl. Schmone-Esre, Anfang: „Gott der du Tote erweckst"). Nur die eine Frage bedarf der Erörterung: woher mag die Wendung stammen, daß Gott Adam nach dem Fall und der Bestrafung mit einem Eide die Auferstehung verheißen habe? Neutestamentlich ist der Gedanke jedenfalls nicht. Wir werden von vornherein auf eine apokryphe Adamsage als Quelle der Notiz schließen dürfen. Und die Vermutung bestätigt sich. In dem griechisch und lateinisch erhaltenen Leben Adams (βίος Ἀδάμ = ἀποκάλυψις Μωσέως, und vita Adae) ist mehrfach davon die Rede, daß Gott Adam für das Ende der Dinge die Auferstehung und Unsterblichkeit verheißt (βίος Ἀδάμ § 28 § 37 = Vita 47, βίος 39. 41. 43 = Vita 51). Besonders erwünscht ist es, daß die Hinweise auf die Verheißung Gottes in beiden Redaktionen des Adamslebens erscheinen, also der Grundschrift angehören, die wir mit Sicherheit als jüdisch in Anspruch nehmen dürfen. Daß an diesen Stellen von einem Eidschwur Gottes nicht die Rede ist, dürfte irrelevant sein. Die wiederholten feierlichen Versicherungen konnten sehr wohl als ὅρκος aufgefaßt werden[6]).

---

1) VIII ἀμελήσαντα τῆς ἐντολῆς.

2) VIII εἰς τὸ παντελὲς ἀπολλύμενον οὐχ ὑπερεῖδες.

3) VIII χρόνῳ δέ.

4) > VII.

5) VII ὁ ζωοποιὸς τῶν νεκρῶν διὰ I. Χρ. τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

6) Daß der Ausdruck ὅρον θανάτου λύειν besonders in der Schule des Apolli-

Und so wird sich endlich auch die seltsame Wendung erklären „Nachdem er ihn auf kurze Zeit zur Ruhe gebracht (κοιμίσας), hat er ihn mit einem Eide zur Wiedergeburt (παλιγγενεσία = Auferstehung) berufen.“[2] In der Vita Adams erfolgt die Verheißung Gottes, daß Adam auferstehen soll, gerade bei seiner Bestattung.

Zum Schluß drängt sich eine neue Frage auf. F. Probst hat (a. a. O. s. o. S. 449) unter Berufung auf Justin Apol. I 13 (und 65) behauptet, daß unserm eucharistischen Gebet im achten Buch der Konstitutionen eine alte Quelle, ein von jeher bei der Kommunion übliches Gebet, zu Grunde gelegen habe. Die Stelle bei Justin lautet: (die Christen hielten es für die allein Gott würdige Ehre) τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες. Hier könnte in der Tat eine Anspielung auf ein Gebet von einem ähnlichen Gang wie des von uns rekonstruierten vorliegen. Besonderen Wert lege ich darauf, daß auch hier der Schöpfungsgedanke am Anfang mit dem der ἀφθαρσία am Schluß verbunden erscheint. Freilich sind auch wieder Differenzen vorhanden; die ποιότητες τῶν γενῶν (gelegentlich auch die μεταβολαὶ ὡρῶν) sind ja auch in unserem Gebet betont. Aber das alles ist doch nicht vorherrschend unter den Gesichtspunkt τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων gestellt, wie das bei Justin, der offenbar von Gebeten der Christen bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten (nicht bei der eucharistischen Feier) redet, nur zu natürlich ist.

Jedenfalls, sollten die Angaben Justins mit unserem Gebetstext irgendwie in Beziehung stehen, so handelt es sich dabei nicht um das eucharistische Gebet in Konst. VIII 12, sondern ersichtlich um die (jüdische) Grundlage von VIII 12 und VII 35, handelt es sich überhaupt nicht um eine Abendmahlsliturgie, sondern ein Gebet viel allgemeinerer Art, das zufällig in die Clementinsche Abendmahlsliturgie verschlagen ist (s. u.). — Daß bereits Justin ein unserm Gebet ähnliches, das dann auch in Rom die Kirche von der Synagoge übernommen hätte, kannte, liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit. Nur freilich wird man auf Grund der Parallele bei Justin unser Gebet kaum als Tischgebet ansprechen können. Denn in seinem Inhalt deutet nichts auf den Charakter

---

narius gebräuchlich gewesen sei (Funk in seiner Ausgabe zu VII 34, 8), beweist natürlich für seine Herkunft nichts.

eines solchen hin. So bleibt leider dessen Charakter im Dunkeln; wir wissen nicht, was für eine Stellung, Sinn und Zweck es im jüdischen Gottesdienst und liturgischem Gebrauch gehabt hat. Am besten wird man es ein allgemeines synanogales Dankgebet nennen können.

IV.

Es bleibt endlich noch ein Gebet zur Besprechung übrig, das erste in der Sammlung, VII 33. Ich setze seinen charakteristischen Anfang hierher:

Αἰώνιε σῶτερ ἡμῶν, ὁ βασιλεὺς τῶν θεῶν, ὁ ὢν μόνος παντοκράτωρ καὶ κύριος, ὁ θεὸς πάντων τῶν ὄντων καὶ θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμέμπτων πατέρων ἡμῶν τῶν πρὸ ἡμῶν, ὁ θεὸς Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων, ὁ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος.

Nach allem was bisher schon bewiesen ist, werden wir an dem synagogalen Charakter dieses Gebets kaum zweifeln. Mit seiner Erwähnung der Patriarchen erinnert es unmittelbar an das Achtzehnbittengebet. Wenn es im folgenden heißt: καὶ κατὰ πᾶν κλίμα τῆς οἰκουμένης τὸ διὰ προσευχῆς καὶ λόγων ἀναπέμπεταί σοι θυμίαμα, so ist das spezifisch charakteristisch für das hellenisierte Diasporajudentum, das hier redet. Über die Zusammenstellung der ἔμφυτος γνῶσις [1]) (s. o. S. 441) und des νόμος (33_3) wird sogleich gehandelt werden. Wenn bald nachher von der συνείδησις πίστεως ἀνύποπτος die Rede ist, so könnte in dieser ungewöhnlichen Zusammenstellung πίστις christlicher Einschub sein, es kann aber ebenso gut πίστις hier die (stoische) Bedeutung von Überzeugung haben. Auch in diesem Gebet klingt die eschatalogische Note stark an, es ist wie am Schluß von VII 34 von der ὑπόσχεσις τῆς παλιγγενεσίας die Rede. Dann schließt das Stück mit einer Verherrlichung der drei Erzväter: ὑπέρμαχε γένους Ἀβραάμ, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Der einzige christliche Zusatz findet sich bei der Erwähnung der Sendung Jakobs nach Mesopotamien: καὶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακὼβ ἐπὶ Μεσοποταμίαν στελλομένου [δείξας τὸν Χριστὸν δι' αὐτοῦ] [2]) ἐλάλησας εἰπών (Gen. 28_{15} u. 48_4).

Nachdem ich die vorstehenden Untersuchungen bereits vollendet hatte, erhielten sie noch eine sehr erfreuliche weitere Bestätigung durch meinen Kollegen Rahlfs, dem ich von meinem Funde Mitteilung gemacht hatte.

---

1) ἔμφυτος νόμος nur noch VIII 12, 18 (s. o. S. 454_1) u. VIII 9, 8 (s. u.)

2) Ein ganz ähnlicher Zusatz wird weiter unten für das Gebet VIII 12, 23 (καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ sc. Abraam — τὸν Χριστόν) nachgewiesen werden.

Rahlfs Aufmerksamkeit fesselte der Satz in unserm Gebet § 4: ἐξ ὑπαρχῆς γὰρ τοῦ προπάτορος ἡμῶν Ἀβραὰμ μεταποιουμένου τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ὁ ρ α μ α τ ι σ μ ῷ ὡδήγησας. Er hatte seinerseits bereits die Überzeugung gewonnen, daß das seltsame Wort ὁραματισμός gar nicht griechisch sei, sondern wahrscheinlich eine Neubildung des jüdischen Bibelübersetzers Aquila. Aquila hat die Gewohnheit, ein hebräisches Wort mit einem ganz bestimmten griechischen Äquivalent zu übersetzen. So muß er, um dies System durchzuführen, oft zu seltsamen griechischen Bildungen greifen und so übersetzt er nur ראה „das Wort der gewöhnlichen Sprache" mit ὁρᾶν, dagegen חָזָה „das Wort der gehobenen Sprache" mit ὁραματίζεσθαι und verwendet demgemäß ὁραματισμός für die abgeleiteten Substantiva von חזה z. B. חָזוֹן[1]). Gegenüber der These Rahlfs, daß ὁραματισμός eine Eigenbildung Aquilas sei, bildete nun bislang unsere Stelle eine ihm schon bekannte scheinbare Gegeninstanz. Nun, mit der Erkenntnis, daß wir in unseren Gebeten jüdisches Gut haben, löst sich jegliche Schwierigkeit. Wir werden jetzt sagen dürfen, ὁραματισμός an dieser Stelle stammt aus Aquila, der Verfasser unseres Gebetes benutzte die Version Aquilas! Rahlfs wies mir weiter nach, daß ὁραματισμός an dieser Stelle Übersetzung von בַּמַּחֲזֶה Gen. 15_1 ist. Wenn der Verfasser fortfährt: διδάξας ὅ τι ποτέ ἐστιν ὁ αἰὼν οὗτος, so bezieht sich das auf Gen. 15_5. Wenn es weiter in unserem Text heißt: καὶ τῆς μὲν γ ν ώ σ ε ω ς αὐτοῦ προώδευσεν ἡ π ί σ τ ι ς, τῆς δὲ γ ν ώ σ ε ω ς[2]) ἀκόλουθος ἦν ἡ σ υ ν θ ή κ η so finden wir in der Tat die πίστις an der berühmten Stelle 15_6 erwähnt, darauf folgt 15_8 die Frage Abraams: κατὰ τί γ ν ώ σ ο μ α ι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; und 15_{13} γ ι ν ώ σ κ ω ν γ ν ώ σ ῃ, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου. Und 15_{18} heißt es in dem uns geläufigen Text der LXX: ἐκεῖ διέθετο ὁ θεὸς τῷ Ἀβραὰμ διαθήκην. Unser Gebet spielt mit dem Satz ἀκόλουθος ἦν ἡ συνθήκη darauf an. Aber συνθήκη ist die charakteristische Übersetzung des Aquila! Wenn das Gebet dann freilich mit dem aus Gen. 15_5 und 18_{18} gemischten Zitat — und zwar im Septuagintatext fortfährt: ποιήσω τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, — so scheint jene Beziehung unserer Stelle nicht mehr verstanden zu sein, und es ist wahrscheinlich, daß das LXX-Zitat erst vom Bearbeiter des Gebetes stammt.

1) Vgl. hierzu die ausführliche Darlegung des Tatbestandes bei Rahlfs, Nachrichten d. Ges. d. Wissensch. Göttingen, Philol.-histor. Klasse 1915. Beiheft S. 30 f.

2) Man wird wahrscheinlich γνώσεως (statt πίστεως) mit a zu lesen haben. In a ist freilich der Text ganz verwirrt. Man könnte auch annehmen, daß πίστις im Text stand. Dann aber würde πίστις offenbar christliche Korrektur sein.

Rahlfs hat auch die anderen alttestamentlichen Zitate unserer Gebete untersucht. Das Resultat enttäuscht etwas. Die wirklichen Zitate bieten alle LXX-Text. Andererseits gelang es ihm noch zwei Spuren der Aquilaübersetzung zu finden. In dem Zitat aus LXX Ps. 67_{18} im Gebet 35_4 begegnet uns das Wort Σιναΐ, so aber transkribiert Aquila gegen LXX (Σινᾶ); und 37_2 findet sich die merkwürdige Transkription Φασσά[1]) (= פֶּסַח), während LXX φασεκ (Symmachus φασεχ) bietet. Die Transkription Aquilas ist φησα!

Man wird also anzunehmen haben, daß entweder die wortechten alttestamentlichen Zitate unserer Gebete später nach LXX korrigiert wurden, oder daß die meisten dieser Zitate erst von dem (christlichen) Redaktor in den Text eingebracht sind. Für letzteren Ausweg sprach bereits die oben gemachte Beobachtung, es werden sich noch andere im Verlauf der Untersuchung hinzufinden!

Vorläufig machen wir hier halt und sehen, was wir gewonnen haben. In unserem Gebete ist die Übersetzung Aquilas benutzt! Damit haben wir von neuem eine Bestätigung unserer Hauptthese gewonnen. Zugleich erhalten wir einen terminus a quo ihrer Entstehung, nämlich etwa die zweite Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts[2]). Danach war ein derartiges griechisch redendes, hellenisiertes Judentum, wie es in den Gebeten sich zeigt, noch vorhanden!

Aber wir haben noch mehr gewonnen. Gerade die Stelle 33_4 f., von der wir ausgingen und die unlösbar mit der Bibelübersetzung Aquilas verbunden ist, zeigt jene bemerkenswerte Ausführung über πίστις und γνῶσις. Dieses Judentum kannte den Begriff der γνῶσις und hat über das Verhältnis von πίστις und γνῶσις bereits reflektiert, — eine sehr erstaunliche Beobachtung.

Und wir sehen weiter, daß γνῶσις überhaupt ein Grundbegriff unserer Gebete ist. Wir lesen 35_9 κύριος θεὸς γνώσεων (LXX I. Kö. 2_3 θεὸς γνώσεως κύριος) ἡ ἄναρχος γνῶσις VIII 12_7; VII 36_4 εἰς γνῶσιν τῆς σῆς δυνάμεως. Vor allem kommt VII 33_3 in Betracht: ὑποδείξας δὲ ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς ἐμφύτου γνώσεως καὶ φυσικῆς κρίσεως(!) καὶ ἐκ τῆς τοῦ νόμου ὑποφωνήσεως — und dementsprechend VIII 12, 18: κἂν τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας αὐτῷ ἔμφυτον[3]). Endlich finden wir γνῶσις noch 39_2 τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, und es soll sofort nachgewiesen werden, daß auch c. 39 wahrscheinlich noch in unseren Zusammenhang hineingehört.

1) Handschr. φάσσα, σαφφά.

2) Vgl. auch Rahlfs a. a. O. S. 32.

3) νόμος ἔμφυτος findet sich nur noch in dem Bischofsgebet VIII 9, 8, und mit dem hat es ebenfalls eine besondere Bewandtnis.

Machen wir die Gegenprobe, so zeigt sich, daß demgegenüber γνῶσις in den Konstitutionen gar nicht sehr häufig ist. Sehen wir zunächst einmal von den Stellen in den Gebeten des achten Buches ab (5,1; 11,2; 12,7; 37,6), die alle noch einer besonderen Untersuchung bedürfen, so bleiben nur folgende Stellen übrig: II 26,4 (der Bischof γνώσεως φύλαξ); V 1,4: εἰ γὰρ ὁ „τὰ ὑπάρχοντα πτωχοῖς δοὺς" τέλειος μετὰ τὴν περὶ τῶν θείων γνῶσιν [1]), πολλῷ μᾶλλον ὁ ὑπὲρ μαρτύρων; und in den sicher übernommenen Taufgebeten VII 44,2 (τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὔοσμον παρασχόμενος), 45,3 (γνῶσιν ἀπλανῆ). Sonst findet sich γνῶσις nur an Stellen, wo alt- oder neutestamentliche Zitate benutzt sind oder anklingen [2]).

Damit ist von der anderen Seite erwiesen, daß die Betonung der Gnosis und die Ausführungen über diese schwerlich erst von dem Redaktor der Konstitutionen in unsere Gebete hineingebracht sein können. Stutzig machen könnte vielleicht nur die Beobachtung, daß der an die ἔμφυτος γνῶσις anklingende Begriff φυσικὸς νόμος ein Lieblingsbegriff desselben ist. Er verwendet ihn in der zweiten Hälfte des VI. Buches (s. Wortregister bei Funk) fortwährend und bringt ihn gewaltsam in das Gedankengefüge seiner Quelle, der Didaskalia, mit ihrer interessanten Unterscheidung von Dekalog und δευτέρωσις hinein. — Allein es muß beachtet werden, daß die Terminologie des Redaktors der Konstitutionen und die der Gebete, — bei vielleicht vorhandener Übereinstimmung in der Sache — total abweichen. Einerseits ist der Terminus ἔμφυτος γνῶσις (ἔμφυτος νόμος) bei dem Redaktor eben nicht nachweisbar, andrerseits kennen die Gebete den Terminus φυσικὸς νόμος nicht, dagegen wohl φυσικὴ κρίσις (VII 33,3). Es ist wohl Verwandtschaft vorhanden, aber keine Identität, und es ist sogar möglich, daß der Redaktor der Konstitutionen sich durch die Gebetsquelle zu seinen Ausführungen über den Begriff des φυσικὸς νόμος hat anregen lassen.

Wir kehren noch einmal zurück. Was ist das für ein merkwürdiges Judentum, das sich uns hier zeigt! Es kennt den Begriff γνῶσις, es spekuliert über das Verhältnis von πίστις und γνῶσις, es prägt die Termini ἔμφυτος γνῶσις, φυσικὴ κρίσις, νόμος ἔμφυτος und stellt dieser natürlichen Erkenntnis und Sittlichkeit die ὑποφώνησις τοῦ νόμου, d. h. etwa den νομὸς γραπτός gegenüber. Einer seiner Lieblingstermini ist ferner λογικός (34,6 38,5 (VIII 37,5) λο-

1) Die Wendung ist nicht ganz klar. Der Sinn ist wohl der, daß der Barmherzige gleich hinter dem Gnostiker kommt. Für das Concretum tritt das Abstractum ein.

2) II 57; 28,7; V 7,22; VI 15,3; VIII 1,12; II 25,7 (Lk. 11_{52}); V 16,5 (Mt. 21_{43}). — VII 26,2 stammt aus der Didache.

γικὸν ζῷον; 35,10 (vgl. VIII 37,6 15,7) πάσῃ λογικῇ καὶ ἁγίᾳ φύσις; VIII 9,8 (s. u.) VIII 12,17 τὴν λογικὴν διάγνωσιν, εὐσεβείας καὶ ἀσεβείας διάκρισιν καὶ ἀδίκου παρατήρησιν. Sein Schöpfungshymnus ist ganz und gar von der Sprache der Stoa und von hellenistischer Frömmigkeit durchtränkt. Es fand in Gen. 1_{26} die Hypostase der Sophia angedeutet und spekuliert über diese Figur[1]. Ihm ist der Mensch κοσμοπολίτης und κόσμος κόσμου!

Namentlich aber fesseln die Aussagen dieses Judentums über γνῶσις und πίστις unsere Aufmerksamkeit. Es soll hier nicht eine Geschichte des Wortes γνῶσις (γινώσκειν τὸν θεόν) im jüdischen Hellenismus und in der alten christlichen Kirche gegeben werden. Eine solche Arbeit muß einmal in Anlehnung an Nordens anregende und einschneidende Untersuchung im „Agnostos Theos" geliefert werden. Nur auf einiges möge, um die Bedeutung des hier entdeckten hellenistischen Judentums ins Licht zu stellen, hingewiesen werden. — Es ist bemerkenswert, daß Philo den Terminus γνῶσις eigentlich noch nicht kennt; er redet unendlich oft von ἐπιστήμη, σοφία etc., auch da wo es sich ihm um eigentliche religiöse (offenbarte, auch visionäre) Erkenntnis handelt. Den Terminus γνῶσις habe ich nur für wenige Stellen notiert[2].

Es ist auch charakteristisch, daß im neuen Testament fast allein Paulus den Begriff γνῶσις terminologisch gebraucht (Eph. 3_{19} und I Tim. 6_{20} ἡ ψευδώνυμος γνῶσις eingeschlossen). Lukas spricht freilich auch einmal in charakteristischer Abwandlung eines älteren Herrenwortes von κλεῖς τῆς γνώσεως[3]. Auch die johanneischen Schriften, bei denen das γινώσκειν τὸν θεὸν eine solche Rolle spielt, kennen γνῶσις nicht.

Charakteristisch ist dagegen II Pt. 1_5 f. die Reihenfolge πίστις . . . ἀρετή . . . γνῶσις . . . ἐγκράτεια (vgl. auch 3_{18} ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κ. ἡ.)

Hier schließt sich der Barnabasbrief an: 1_5 ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν; dann Barnabas 2_2: πίστις . . φόβος ὑπομονή . . μακροθυμία . . ἐγκράτεια . . . σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις, eine Stelle, die offenbar dem Clemens Alexandrinus sein Schema

1) Daß auch Justin Dial. 62 (vgl. Iren. IV 20,1) die Spekulation kennt, kann nicht wundernehmen.

2) q. deus. s. immut. 143 γνῶσις καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. de somn. I 60: ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γνῶσιν ἔλθῃ. migrat 42 wird von Gott gesagt, daß er εἴδησιν, γνῶσιν καὶ κατάληψιν seiner Werke gehabt habe. — Aber Philo sagt lieber (§ 40) ὁ μόνος ἐπιστήμων θεός.

3) Die Wendungen Lk. 1_{77} (γνῶσις σωτηρίας) und erst recht I Pt. 3_7 κατὰ γνῶσιν (= vernünftig) sind mehr zufälliger Art und kommen kaum in Betracht.

der christlichen Tugenden im zweiten Buch seiner Stromata inspiriert hat[1]).

Außerhalb des Barnabasbriefes ist der Begriff γνῶσις auch bei den apostolischen Vätern noch ein seltener[2]), nur im I. Klemensbrief etwas häufigerer. Doch ist man sich des Inhaltes des terminus γνῶσις — nicht nur religiöse, sondern wunderbare, auf wunderbarem Wege erworbene Erkenntnis — wie es scheint, voll bewußt.

In unseren Gebeten spricht ein hellenistisches Judentum, dem dieser Begriff (allerdings wohl ein wenig intellektualistisch gewandt) vollkommen geläufig ist, das das 15. Kapitel der Genesis, aus dem Paulus die Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nahm, dazu benutzt, um das Verhältnis von πίστις und γνῶσις darzulegen.

Wir haben hier dasjenige Judentum in authentischen Zeugnissen, an das Paulus Rö. 2_{20} sich wendet: ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ, und dasjenige Milieu, aus dem seine Ausführungen über den νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις verständlich werden[3]).

V.

Und so wäre denn nachgewiesen, daß die ganze Gebetssammlung in den Konstitutionen VII 33—38 der Synagoge entlehnt ist. Sie stellt wahrscheinlich bereits eine jüdische Gebetssammlung dar, die der Bearbeiter in sehr naiver und dankenswert geringer Umarbeitung in christliche Gebete verwandelt hat.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weitergehen und den jüdischen Einschlag in den Konstitutionen um ein Kapitel weiter verfolgen. Der Kompilator des siebenten Buches wendet sich im folgenden dem Unterricht der Katecheten zu. Wie die getauften Christen leben müßten (c. 1—32), und wie sie Gott danken müßten (33—38), sei nunmehr gesagt: δίκαιον δὲ μηδὲ τοὺς ἀμυήτους καταλιπεῖν ἀβοηθήτους. Nun gibt er Anweisungen für den Katechumenenunterricht: ὁ μέλλων τοίνυν κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδευέσθω πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, τὴν

1) γνῶσις besteht schon bei Barnabas z. T. in der kunstgemäßen allegorischen Ausdeutung der Schrift (5_4) 6_9 9_8 13_7. γνῶσις = ethische Lehre Didache 18_1 19_1.

2) I Clem. 1_2 πίστις . . . εὐσέβεια . . . φιλοξενία . . . γνῶσις. (48_5 Anlehnung an I Ko.) 40_1 ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως (vgl. 41_4). 36_2 in dem mystischen (eucharistischen?) Hymnus: διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι. — Ignatius nur Ephes. 17_2 λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰ. Χρ. Hermas nur Vis. II 2_1 ἀπεκαλύφθη μοι ἡ γνῶσις, von der Offenbarung des Inhalts der geheimnisvollen Schrift! II Clemens nur 3_1. Dann in den Abendmahlsgebeten der Didache 9_3 10_2 vgl. 11_2. Das sind, soweit ich sehe, alle in Betracht kommenden Stellen.

3) Vgl. noch die συνείδησις πίστεως ἀνύπουλος (s. o.) mit Rö. 2_{15}.

περὶ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορίαν[1]). An diesen Sätzen ist zunächst nichts zu beanstanden, wohl aber an der Fortsetzung. Man sollte doch meinen, daß hier die Unterweisung in der Trinität als Ende und Krönung des Katechetenunterrichts genannt wäre. Nun aber fährt die Anweisung fort: μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν, προνοίας εἱρμόν, νομοθεσίας διαφόρου δικαιωτήρια (eine Wendung, die geradezu einen Kommentar bietet zu νόμων δοτήρ 35, 10, μελέτη νόμων 36, 1, 5. vgl. 38, 5[2])) παιδευέσθω, διὰ τί κόσμος γέγονεν καὶ δι' ὃ κοσμοπολίτης (s. o. S. 468) ὁ ἄνθρωπος κατέστη· ἐπιγινωσκέτω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, οἵα τις ὑπάρχει, παιδευέσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρί, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἑκάστην ἡμέραν (folgt eine Aufzählung von Frommen, ähnlich wie die in Gebet 37 und 38 von Seth bis zu Pinehas), ὅπως τε προνοούμενος οὐκ ἀπεστράφη ὁ θεὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ἀλλ' ἀπὸ πλάνης καὶ ματαιότητος εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας (das braucht nicht aus I Tim. 2_4 zu stammen) ἐκάλει κατὰ διαφόρους καιρούς (in einem ursprünglich christlichen Zusammenhang würden wir hier die spezielle Erwähnung der Erlösung durch Christus stark vermissen) ἀπὸ τῆς δουλείας καὶ ἀσεβείας εἰς ἐλευθερίαν καὶ εὐσέβειαν, ἀπὸ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἀπὸ θανάτου αἰωνίου εἰς ζωὴν αἰώνιον. ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα μανθανέτω ἐν τῇ κατηχήσει ὁ προσιών.

Sollte der Schluß nach allem Vorhergegangenen ganz fehlgreifen, daß wir hier eine jüdische Anweisung für den Proselytenunterricht vor uns haben, dem der christliche Bearbeiter nur ein Bekenntnis zur Trinität (hinter der Erwähnung der περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσις) nebst dem Hinweis auf das βάπτισμα vorgeschoben hat? Der ursprüngliche Anfang ließe sich noch aus dem oben beigebrachten Satz konstruieren: ὁ μέλλων τοίνυν κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδευέσθω τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, ... μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν.

Wie gesagt, es mag das nur als Vermutung hingestellt werden.

1) Es ist charakteristisch, wie hier γνῶσις (ἐπίγνωσις) und πληροφορία als Synonyma erscheinen. πληροφορία ist — hauptsächlich in der Mönchsmystik — vielfach die ganz sinnlich gedachte Erfülltheit mit der höheren Erkenntnis.

2) Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß auch der Verfasser der Konstitutionen des öftern νόμοι im Plural gebraucht (vgl. seine Theorie vom νόμος φυσικός in der zweiten Hälfte von Buch VI). Aber es wurde bereits oben nachgewiesen, daß an den Stellen II 36, 2, 61, 4; VI 23, 3; 27, 7 ersichtlich eine Entlehnung aus dem Gebet VI 36, 1 stattgefunden habe. Sonst steht der Plural, soweit ich sehe: II 49, 5 ἐν τοῖς νόμοις Zitationsformel, ähnlich VI 28, 4 f. und II 61, 2 VIII 22, 4. Über VIII 12, 30 s. u. Man kann also nicht verkennen, daß der Gebrauch des merkwürdigen Plurals νόμοι seinen Hauptsitz in unseren Gebeten hat.

Aber es wäre nicht ganz unwichtig, wenn wir mit dieser Vermutung recht hätten. Sie würde zugleich ein Licht auf den Charakter der rekonstruierten jüdischen Gebetssammlung werfen. Auch diese können wir uns als für den Proselytenunterricht resp. den Unterricht überhaupt bestimmt denken. Der Unterricht in den Gebeten galt als ein Hauptstück des Judentums. Johannes der Täufer lehrt seine Jünger beten, Jesus wird gleichfalls von seinen Jüngern darum gebeten (Luk. 11_{5}f.). Jochanan bei Zakkai lehrte seine Schüler zunächst das Sch'ma, Sch'mone Esre und das Tischgebet. Der erste Traktat der Mischna ist der Traktat Berachot[1]), III Makk. 2_{21} spricht von der ἔνθεσμος λιτανεία. Noch heutzutage besteht das Hauptstück des jüdischen Religionsunterrichts in dem Auswendiglernen des Gebetsbuches.

Das siebente Buch der Konstitutionen hat uns eine wertvolle Reliquie bewahrt. Eine alte Gebetssammlung der jüdischen Synagoge, die man vielleicht zu Unterrichtszwecken zusammengestellt, verbunden mit einer Anweisung für den Proselytenunterricht.

Dann verschwinden im VII. Buch der Konstitutionen die spezifisch jüdischen Einflüsse, was von VII 39,4 folgt, sind christliche Anweisungen für die Taufe. Doch erscheint innerhalb der Taufvorschriften noch wieder eine merkwürdige Stelle. Der Vorschrift über das Gebet bei dem Chrisma nach der Taufe wird 44, 3 hinzugefügt: ἐὰν γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὡς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς. Der Verfasser schreibt in einem Milieu, in welchem die Proselytentaufe des Judentums noch eine Rolle spielte, der Vergleich mit ihr sich unmittelbar aufdrängte und das Bedürfnis vorhanden war, Christentaufe und Proselytentaufe im Prinzip voneinander zu unterscheiden.

VI.

Wir können uns jetzt noch einen Schritt weiter vorwärts wagen. Es wurde bereits nachgewiesen, daß das Gebet VIII 34 und ein Stück des großen eucharistischen Präfationsgebetes VII 12, 9—20 nur Abkömmlinge eines und desselben (jüdischen) Gebetes seien. Des öftern sind wir bereits auf auffallende Berührungen der jüdischen Gebetssammlung mit diesem und mit andern der clementinischen Liturgie gestoßen. Jetzt soll der Beweis geführt werden, daß nicht nur das Präfationsgebet, sondern die gesamte Gebetsliturgie des achten Buches von jüdischem Einfluß d. h. von unserer

1) Vgl. Bousset, Rel. d. Judentums ² 205.

Gebetssammlung beherrscht ist. Ich setze mit einer genauen Analyse der Präfation dieser Liturgie VIII 12,6—27 ein.

Dieses Gebet beginnt nach dem ἄξιον καὶ δίκαιον mit einem langen Gotteshymnus, der durch seine vielen negativen Prädikate charakterisiert wird (ich merke die Wendungen ἄναρχος γνῶσις, ἀδίδακτος σοφία [1]) an) [2]). Dann folgt ein christologischer Abschnitt. Und dann wendet sich mit § 8 der Hymnus der Erschaffung der Seraphim und Cherubim zu. Wer die Anlage eines ἄξιον καὶ δίκαιον kennt, kommt sofort auf die Vermutung, daß die Erwähnung dieser Engelklassen zu keinem anderen Zweck erfolgt, als um mit ihr zu dem seraphischen Hymnus des dreimal-Heilig überzuleiten, mit dem jedes rechte ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet schließen muß. Aber das Gebet enttäuscht diese Erwartung gründlich; es setzt sich durch lange Paragraphen hindurch (9—26) weiter fort, bis endlich erst mit § 27 der Seraphimgesang anhebt.

Ich behaupte nun, daß diese Anlage des Gebetes und seine in der gesamten Liturgie beispiellose Länge daher rührt, daß §§ 9—26 interpoliert und zwar im wesentlichen aus unseren jüdischen Gebeten interpoliert sind [3]). Der Beweis ist ja zum Teil, nämlich

1) Die Wendungen mögen bereits einen partiellen Einfluß der jüdischen Gebetsliturgie (s. o. S. 467) darstellen.

2) Die aus II Makk. 7_{28} stammende Wendung ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγών ist in der Tat in christlicher Gebetsliturgie, wie es scheint, uralt. Die erste Spur findet sich vielleicht bereits im Hirten des Hermas Mand I. 1. Vgl. Th. Schermann, d. liturg. Papyrus v. Dêr-Balyzeh, Texte u. Unters. 36, 1. 1910. S. 12—14.

3) Das ist der Fehler in einem großen Teil der Untersuchung Drews, daß er diesen Tatbestand nicht gesehen hat. Er hat in der Tat bei seinem Bestreben, den Typus der klementinischen Liturgie bis in die christliche Urzeit zu verfolgen, sein Bemühen vielfach auf einen Text verwandt, der in dem großen eucharistischen Gebet eine sekundäre Interpolation ist. — Daher geht es auch nicht an, so wie Drews das S. 111 bei dem Vergleich von Novatian mit Konst. VIII 12 tut, gerade den § 8 mit 9 ff. als eine Einheit zu behandeln, als begänne der Schöpfungshymnus mit der Erwähnung der Erschaffung der himmlischen Heerschaaren. § 8 hat eine völlig andere Struktur als § 9 ff. Er ist ganz christologisch orientiert: σὺ γὰρ θεὲ αἰώνιε δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκας καὶ δι' αὐτοῦ τῆς προσηκούσης προνοίας τὰ ὅλα ἀξιοῖς· δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐχαρίσω, δι' αὐτοῦ καὶ τὸ εὖ εἶναι ἐδωρήσω· ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου, ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων ποιήσας τὰ Χερουβεὶμ etc. καὶ μετὰ ταῦτα πάντα ποιήσας δι' αὐτοῦ.... Und damit vergleiche man nun den oben gegebenen Text des folgenden Teils des Gebetes! Der Abstand zwischen dem ursprünglichen eucharistischen Präfationshymnus und der (jüdischen) Einlage springt ins Auge. Drews bemüht sich S. 69 ff. die Bekanntschaft Justins mit dem Präfationsgebet der clementinischen Liturgie zu erweisen. Was er an erwägenswerten Parallelen beibringt S. 75—78 bezieht sich auf die spezifisch christliche Partie § 7—8. Über die vermeintliche Parallele zu § 21 s. u.

für § 9—20, schon erbracht. An dieses Stück schließt sich ein zweites Gebet, dessen Herkunft ebenfalls nachweisbar ist. Es beginnt § 21: καὶ οὐ τοῦτο μόνον ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ (sc. Adam) εἰς πλῆθος ἀνάριθμον χέας, τοὺς ἐμμείναντάς σοι ἐδόξασας, τοὺς δὲ ἀποστάντας σου ἐκόλασας. Wir erinnern uns jetzt der Anweisung in dem von uns vermuteten Proselytengebet: παιδευέσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρί, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἑκάστην γενεάν. Und nun folgt an beiden Stellen etwa dieselbe charakteristische Reihe von alttestamentlichen Helden, nur daß VII 39 einfach die Namen aufzählt, VIII 12, 20 ff. aber zu dieser Aufzählung eine längere Ausführung bietet. Ich stelle zunächst die beiden Namenlisten sich gegenüber.

VIII 12	VII 39
Abel, Kain, Seth, Enos, Henoch,	Seth, Enos, Henoch,
Noah, Lot, Abraham, Melchisedek,	Noah, Abraham, Melchisedek,
Hiob, Isaak, Jakob, Joseph,	Hiob,
Moses, Josua.	Moses, Josua, Kaleb, Pinehas.

Noch frappanter ist fast der Parallelismus mit einer zweiten Stelle der Liturgie im achten Buch, die ich an diesem Punkt hier gleich heranziehe. Im Bischofsgebet VIII 5, 3 f. lautet die Liste: Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Melchisedek, Hiob, Abraham, Moses, Aaron, Eleazar, Pinehas (!).

Und noch an einer vierten Stelle in den Konstitutionen, diesmal im zweiten Buche, die wiederum mit der hier mitgeteilten Skizze des Verlaufes des eucharistischen Gottesdienstes eng zusammenhängt, kehrt unsere Liste wieder II 55:

Abel, Sem, Seth, Enos, Henoch, Noah, Lot, Melchisedek, die (drei) Patriarchen, Hiob, Moses, Josua, Kaleb, Pinehas.

Die Übereinstimmung der Listen[1]) fällt ins Auge und ihr Maß geht weiter über dasjenige Maß von Verwandtschaft hinüber, das Drews S. 24—31 in einer mühsamen und dankenswerten Zusammenstellung für diese Partie von VIII 12 mit I. Clem. 9—12, Hebräer 11, Justin Dialog 19. 138. 131. 111 herauszustellen sich bemüht hat. Wir gehen deshalb an diesen — doch immerhin ungesicherten[2]) — Parallelen zunächst vorbei und folgen dem Faden unserer Untersuchung.

1) Zu vergleichen wären etwa noch VI 12, 13 (Darstellung des Apostelkonzils — in den Bericht der Didaskalia eingeschoben — Enos, Henoch, Noah, Melchisedek, Hiob). — VII 37, 2 (Abel, Noah, Abraam, Is. Jak. Moses, Aaron, Josua, dann völlig abweichend); VII 38, 1 (Enos, Henoch, Moses, Josua dann ebenfalls ganz anders) gehören kaum hierher.

2) Auch Drews (Resultat S. 40) glaubt doch nur für Justin das sichere Er-

Aber auch in den Ausführungen, die VIII 12 zu den einzelnen Frommen gegeben werden, zeigen sich überraschende Parallelen zu unseren Gebeten. Zunächst ist § 22 ein Stück aus VII 35 aufgenommen. Ich stelle die Texte nebeneinander:

VIII 12, 22	VII 35, 10
	σὺ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατήρ, ὁ δη-
σὺ γὰρ εἶ ὁ δημιουργὸς τῶν ἀν-	μιουργίας τῆς διὰ μεσίτου κτίστης
θρώπων	ὡς αἴτιος,
καὶ τῆς ζωῆς χορηγός	ὁ προνοίας χορηγός,
καὶ τῆς ἐνδείας πληρωτής	2. ὁ ἐνδείας πληρωτής,
καὶ τῶν νόμων δοτήρ	1. ὁ νόμων δοτήρ
καὶ τῶν φυλαττόντων αὐτοὺς	καὶ τῶν δικαίων
μισθαποδότης [1])	2. μισθαποδότης [1])
καὶ τῶν παραβαινόντων αὐτοὺς ἔκδικος.	1. ὁ τῶν ἀσεβῶν τιμωρός [2]).

Das Verhältnis dieser beiden identischen Texte ist nicht uninteressant. Der Text in VII 35, 10 erweist sich als überlegen. Die Erwähnung der σοφία, die den jüdischen Gebeten geläufig ist, ist in der christlichen Liturgie vermieden. ὁ προνοίας χορηγός klingt ursprünglicher, als das dem christlichen Arbeiter sich in die Feder drängende ζωῆς χορηγός. Andererseits könnte es sein, daß das τῆς διὰ μεσίτου, das auf die σοφία bezogen, immerhin einen guten Sinn gäbe, (beachte das unmittelbar vorhergehende ἀμεσίτευτον τὸ ἔργον VII 35, 9) ein Zusatz sein könnte. Es wäre dann von dem christlichen Bearbeiter, der die σοφία auf Χριστός deutete, hinzugefügt. Damit stießen wir wieder auf einen VIII 12 und VII 35 gemeinsamen Grundtext, der nach verschiedenen Richtungen hin überarbeitet wäre.

Für die Ausführungen im folgenden kann ich zunächst keine bestimmten Parallelen aus dem bisher Bekannten nachweisen [3]).

---

gebnis einer Verwandtschaft mit Konst. VIII 12 erreicht zu haben. Darüber soll weiter unten gehandelt werden.

1) Man sieht, woher das seltene Wort μισθαποδότης des liturgischen Textes stammt. Es mag auch Hebr. 11_6 aus jüdischer Sprache stammen.

2) Sehr hübsch hebt sich durch diesen Vergleich der christliche Abschluß des Gebetes in VII 35 (mit den Worten ὁ τοῦ Χριστοῦ θεός καὶ πατήρ u. s. w.) heraus. Das ursprüngliche Gebet wird mit den Worten geschlossen haben σοὶ ἡ ἐπάξιος προσκύνησις ὀφείλεται παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἁγίας φύσεως.

3) Drews in der oben erwähnten Zusammenstellung stellt einige interessante Beziehungen zwischen Justin und Konstitutionen fest. Daß die Zahl der Seelen in der Arche auf acht angegeben wird (VIII 12, 22 u. Justin Dial. 138) ist wegen I. Pt. 3_{20} wenig beweisend. Charakteristischer sind die Berührungen VIII 12, 22 (Noah: τέλος μὲν τῶν παρῳχηκότων, ἀρχὴν δὲ τῶν μελλόντων) und Justin Dial. 19

Von dem Bearbeiter stammt sicher auch der einzige spezifisch christliche Passus in diesem Abschnitt *καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ* (sc. Abraam) *τὸν Χριστόν σου* (vgl. VII 33, 5). Für den letzten § (26) dieses Gefüges aber können wir wiederum eine interessante Parallele nachweisen, diesmal freilich nicht aus unserer jüdischen Gebetssammlung, sondern an zwei Stellen der Didaskalia (beide Male auch von den Konstitutionen übernommen). Ich stelle die rekonstruierten Texte der Didaskalia mit VIII 12, 26 zusammen.

Didaskalia VI 2 Funk 304₁.	Didaskalia VI 16 Funk 350₈.	Konst. VIII 12, 25 ff.
(καὶ ἐκακολόγουν Μωυσέα) τὸν πάντα ταῦτα παρὰ θεοῦ σημεῖα καὶ τέρατα τῷ λαῷ πεποιηκότα, τὸν τὰ ἔνδοξα καὶ θαυμαστὰ ἔργα εἰς εὐεργεσίαν αὐτῶν τετελεκότα,	ἀπηρνήσαντο θεὸν τὸν διὰ Μωυσέως ἐπισκεψάμενον αὐτοὺς ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, τὸν τὰ σημεῖα ἐπὶ χειρὸς καὶ ῥάβδου ποιησάμενον,	Ἑβραίους ἁμαρτάνοντας ἐκόλασας, ἐπιστρέφοντας ἐδέξω,
τὸν ἐπ' Αἰγυπτίους δεκάπληγγον πεπληρωκότα,	τὸν τοὺς Αἰγυπτίους δεκαπλήγγῳ πατάξαντα,	τοὺς Αἰγυπτίους δεκαπλήγγῳ ἐτιμωρήσω,
τὸν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν διῃρηκότα,	τὸν τὴν ἐρυθρὰν διελόντα θάλασσαν εἰς διαιρέσεις ὑδάτων,	θάλασσαν διελὼν
ἵνα ὡς τεῖχος τὰ ὕδατα ἔνθεν καὶ ἔνθεν στῶσι,		
καὶ ὡς δι' ἐρήμου ξηρᾶς τὸν λαὸν ἀγηοχότα	τὸν διαγαγόντα αὐτοὺς ἐν μέσῳ ὕδατος ὡς δι' ἐρήμου ξηρᾶς,	Ἰσραηλίτας διεβίβασας,
καὶ βυθίσαντα τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν καὶ ἐπιβούλους καὶ πάντας τοὺς μετ' αὐτῶν,	τὸν τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν καὶ ἐπιβούλους βυθίσαντα,	Αἰγυπτίους ἐπιδιώξαντας ὑποβρυχίους ἀπώλεσας,
τὸν γλυκάναντα πηγὴν αὐτοῖς (Konst. + διὰ ξύλου)	τὸν εἰς Μερρὰν τὴν πικρὰν πηγὴν γλυκάναντα,	ξύλῳ πικρὸν ὕδωρ ἐγλύκανας,

---

Ναὶ ἀρχὴ γένους ἄλλου (vgl. Dial. 138 Χριστός — ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους). Ich will nicht leugnen, daß Justin bei seinen Ausführungen den Text eines jüdischen Dankgebets für die frommen Väter bei seinen Ausführungen vorgeschwebt haben könnte. Aber man wird auch hier in der Annahme direkter literarischer Beziehungen sehr vorsichtig sein müssen. Ich verweise auf Philo, Vita Moses II 60, wo es von Noah heißt: νομισθεὶς γὰρ ἐπιτήδειος εἶναι μὴ μόνον ἀμοιρῆσαι τῆς κοινῆς συμφορᾶς, ἀλλὰ καὶ δευτέρας γενέσεως ἀνθρώπων αὐτὸς ἀρχὴ γενέσθαι.

καὶ ἐκ πέτρας στερεᾶς (Konst. + ἀκροτόμου) προαγαγόντα αὐτοῖς ὕδωρ, ἵνα πίωσιν καὶ πληρωθῶσιν,	τὸν ἐκ πέτρας ἀκροτόμου καταγαγόντα ὕδωρ εἰς πλησμονὴν αὐτοῖς,	ἐκ πέτρας ἀκροτόμου ὕδωρ ἀνέχεας,
τὸν ἐξ οὐρανοῦ μαννοδοτήσαντα αὐτοῖς	2. τὸν ἐξ οὐρανοῦ μαννοδοτήσαντα αὐτοῖς	ἐξ οὐρανοῦ τὸν μάννα δοὺς,
καὶ ἅμα τῷ μάννα κρεωδοτήσαντα,	καὶ ἐκ θαλάσσης κρεωδοτήσαντα (Konst. + ὀρτυγομήτραν)	4. τροφὴν ἐξ ἀέρος ὀρτυγομήτραν
τὸν στῦλον πυρὸς ἐν νυκτὶ εἰς φωτισμὸν καὶ ὁδηγίαν παρεχόμενον αὐτοῖς	1. τὸν στύλῳ νεφέλης	1. στῦλον πυρὸς τὴν νύκτα πρὸς φωτισμόν
καὶ στῦλον νεφέλης ἐν ἡμέρᾳ εἰς σκιασμόν,	καὶ στύλῳ πυρὸς σκιάζοντα αὐτοῖς (Konst. + διὰ θάλπος ἄμετρον καὶ φωτίζοντα) καὶ ὁδηγοῦντα	2. καὶ στῦλον νεφέλης ἡμέρας πρὸς σκιασμὸν θάλπους.
τὸν ἐν ἐρήμῳ χεῖρα ὀρέξαντα αὐτοῖς εἰς νομοθέτησιν καὶ παραδόντα τὰ δέκα λόγια τοῦ θεοῦ.	τὸν ἐν τῷ ὄρει νομοθετήσαντα αὐτοῖς.	τὸν Ἰησοῦν στρατηγὸν ἀναδείξας. . .

Die Texte sind, wie die Zusammenstellung zeigt, identisch. Man könnte ja nun annehmen, daß der Redaktor der klementinischen Liturgie hier einfach die Didaskalia noch einmal benutzt hat. Und schlechthin widerlegen läßt sich die Vermutung nicht. Aber es sei doch darauf aufmerksam gemacht, daß auch in der Didaskalia der Abschnitt den Eindruck einer Interpolation macht. Er zeigt deutlich (man beachte die Form τόν . . . τόν . . . τόν) eine hymnologische Struktur. Wahrscheinlich ist hier, um die Größe des Abfalls Israels von Gott recht deutlich zu machen, ein alter Hymnus eingeschoben. Dann werden wir für Didaskalia und clementinische Liturgie eine gemeinsame Quelle [1]) anzunehmen haben [2]).

1) Diese Vermutung dürfte noch an Wahrscheinlichkeit gewinnen durch die Parallele, die bei Justin (Dialog. 131, Zusammenstellung bei Drews 25f.) vorliegt. Drews S. 25 hat gut auf das Auffallende dieser Parallele hingewiesen. Es ist in der Tat möglich, daß Justin, Didaskalia und Konstitutionen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen können. Diese wäre freilich nicht, wie Drews meint, ein eucharistisches Gebet vom klementinischen Typ, sondern ein synagogales Gebet, in dem die Taten Gottes in der Vorzeit gepriesen wurden. Nur ist es, glaube ich nicht erlaubt, für sämtliche derartige historische Rückblicke, wie sie sich bei

Und für diese Vermutung scheint auch noch eine auffällige Parallele bei Philo de decalogo 16 zu sprechen. Wir finden hier eine Aufzählung der Gnadengaben, die Jakob in der Wüste gefunden hat: οὐρανοῦ μὲν ὕοντος τροφὰς τὸ καλούμενον μάννα (sc. ἀνευρίσκουσιν), προσόψημα δὲ τροφῶν ἀπ' ἀέρος ὀρτυγομήτρας φοράν, ὕδατος δὲ πικροῦ γλυκαινομένου πρὸς τὸ πότιμον, πέτρας δὲ ἀκροτόμου πηγὰς ἀνομβρούσης. Man sieht, die Wohltaten Gottes sind hier nach den vier Elementen (οὐρανός, ἀήρ, ὕδωρ, πέτρα = γῆ) geordnet. Es scheint fast, als wenn eine derartige Anordnung auch der Überlieferung unseres Hymnus zu Grunde liegt. Auch hier scheint — die einzelnen Quellen weichen von einander ab — auf den Gedanken Wert gelegt zu werden, daß alle Elemente den Israeliten zu Dienst sind. Auch das Element des Feuers soll hier in dem στῦλος πυρός zu seinem Recht kommen. Sollten hier verborgene Beziehungen vorliegen? Etwa eine Beeinflussung unseres (jüdischen) Gebetes durch Philo oder gar eine Abhängigkeit Philos von einem älteren jüdischen Hymnus?

Damit ist die Komposition des großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebetes in der klementinischen Liturgie deutlich geworden. Dem Redaktor lag ein älteres Gebet, das sich etwa über § 6—8[1]) und 27 erstreckte, vor. Er hat in dieses Gebet einen langen Abschnitt 9—26 eingewoben und entnahm das Material verschiedenen jüdischen Gebeten, vielleicht einer jüdischen Gebetssammlung. Ist dieser Tatbestand richtig gesehen, so werden die Versuche, in dem Gebet

---

Justin Dialog 19. 111. 138, I. Apol. 53, Hebr. 11, I. Clem. 9—12 finden, eine gemeinsame Quelle zu konstruieren (vgl. Drews 24—31). Die von uns bereits herangezogenen Gebete Konst. VII 33. 37. 38. 39. Didaskalia VI 16. Konst. VIII 12 zeigen deutlich, daß eine Menge derartiger Gebete im Umlauf waren.

2) Ich darf vielleicht daran erinnern, daß in der jüdischen Liturgie vor der Rezitation des Achtzehnbittengebetes die sogenannte Geulla (Dankgebet für die Befreiung aus Aegypten) steht, und daß diese Anordnung schon der Tosephtha Berachoth I 2 (auf daß an die Geulla sich reihe das Tagesgebet) bekannt ist. Was wir hier haben, könnte eine jüdische Geulla (vgl. Hirsch, a. a. O. 126 ff.) sein.

1) Aber auch von diesem Kern wird noch die größere Partie von § 6 und 7 mit den vielen charakteristischen hellenisierenden Wendungen der Überarbeitung zuzuweisen sein, wie weiter unten nachgewiesen werden soll. — Was dann übrig bleibt, wäre immer noch ein Präfationsgebet, das an Umfang kaum anderen Präfationsgebeten nachstünde. Wenn Justin Dial. c. 41 sagt: ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας ... ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι (vgl. Drews 72 f.), so würde diese Inhaltsangabe noch immer durch VIII 12, 6 a. 7 b und 27. 28 ff. gedeckt sein. — Daß Justin bereits dieses ganze Gebets-Ungeheuer VIII 12, 6 ff. gekannt hätte, ist völlig ausgeschlossen.

der klementinischen Liturgie eine uralte Reliquie der eucharistischen Liturgie finden zu wollen, bei Seite gelegt werden müssen. Was daran richtig sein könnte, wurde oben bereits erwogen.

VII.

Es erhebt sich die Frage, ob sich nicht noch mehr derartige interessante Einarbeitungen jüdischer Gebete und Gebetsformeln in die sogenannte klementinische Liturgie nachweisen lassen. Unsere Vermutung trügt uns nicht. Ich beginne mit dem Nachweis eines beachtenswerten Parallelismus der zwischen dem Gebete nach empfangener Eucharistie VIII 15 und unserer Gebetssammlung vorliegt. Die Wendung des ersten Bischofsgebets VIII 15, 2 (das übrigens mit δέσποτα ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ (s. o.) beginnt) ὁ τῶν μετ᾽ εὐθύτητος ἐπικαλουμένων σε ἐπήκοος, ὁ καὶ τῶν σιωπώντων ἐπιστάμενος τὰς ἐντεύξεις findet sich fast wörtlich VII 33, 2 wieder. Besonders aber mache ich aufmerksam auf die enge Verwandtschaft, die zwischen dem zweiten Bischofsgebet 15, 7 und VII 35 obwaltet. Ich stelle die Texte neben einander.

VII 35, 8.	VIII 15, 7.
	ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀληθινὸς καὶ ἀσύγκριτος
σὺ εἶ ὁ ἐν οὐρανῷ, ὁ ἐπὶ γῆς, ὁ ἐν θαλάσσῃ	ὁ πανταχοῦ ὢν καὶ τοῖς πᾶσι παρὼν καὶ ἐν οὐδενὶ ὡς ἐνόν τι ὑπάρχων
[ἀπερίγραφος ἡ μεγαλειότης s. u.]	ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος
	ὁ χρόνοις μὴ παλαιούμενος
ὁ ἐν περατουμένοις ὑπὸ μηδενὸς περατούμενος	ὁ αἰῶσιν μὴ περατούμενος
	ὁ λόγοις μὴ παραγόμενος
	ὁ γενέσει μὴ ὑποκείμενος
(folgen LXX-Zitate Ps. 144_3, Dt. 4_{39}, Jes. 45_5 nebst Überleitung)	ὁ φυλακῆς μὴ δεόμενος
9. κύριος θεὸς γνώσεων … ἅγιος ὑπὲρ πάντας ἁγίους (Dt. 33_3)	
ἀόρατος τῇ φύσει	5. ὁ τῇ φύσει ἀόρατος
ἀνεξιχνίαστος κρίμασιν,	
οὗ ἀνενδεὴς ἡ ζωή	2. ὁ τροπῆς ἀνεπίδεκτος
ἄτρεπτος καὶ ἀνελλιπὴς ἡ διαμονή	1. ὁ φθορᾶς ἀνώτερος
ἀκάματος ἡ ἐνέργεια	
ἀπερίγραφος ἡ μεγαλειότης	[ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος (s. o.)]
ἀέναος ἡ εὐπρέπεια	
ἀπρόσιτος ἡ κατοικία	4. ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον

ἀμετανάστευτος ἡ κατασκήνωσις	
ἄναρχος ἡ γνῶσις	
ἀναλλοίωτος ἡ ἀλήθεια	3. ὁ φύσει ἀναλλοίωτος
ἀμεσίτευτον τὸ ἔργον[1])...	
σοὶ ἡ ἐπάξιος προσκύνησις ὀφείλεται παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἁγίας φύσεως	ὁ γνωστὸς πάσαις ταῖς μετ' εὐνοίας ἐκζητούσαις σε λογικαῖς φύσεσιν
	ὁ καταλαμβανόμενος ὑπὸ τῶν ἐν εὐνοίᾳ ἐπιζητούντων σε
	ὁ θεὸς Ἰσραὴλ τοῦ ἀληθινῶς ὁρῶντος (VII 36,2) τοῦ [εἰς Χριστὸν πιστεύσαντος] λαοῦ σου.

Die Vergleichung ist in der Tat außerordentlich interessant. An der ursprünglichen Identität der Texte kann kaum ein Zweifel sein. Und wieder stellt sich heraus, daß keinem von den beiden Varianten die Priorität zukommt. VII 35,8f. mit seinen viel reicheren Formeln ist nicht ableitbar aus VIII 15. Umgekehrt aber ist besonderes Gewicht darauf zu legen, daß durch den Vergleich mit VIII 15 aus VII 35 sämtliche LXX-Zitate (s. o. S. 466!) verschwinden und die rhythmische Grundanlage des Gebets deutlich hervortritt. Man beachte auch den Parallelismus membrorum namentlich am Anfang und Schluß von VIII 15; beachte ferner, daß der Anklang an Rö. 11_{33} ἀνεξιχνίαστος κρίμασι in VII 35, den wir oben beanstandeten, durch den Vergleich ausscheidet, während umgekehrt VIII 15 mit dem ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον wiederum eine neutestamentliche Reminiszenz eindringt. Genug, die beiden Gebete stellen sich wiederum als eine zweifache Redaktion eines älteren Textes dar, der noch einigermaßen herzustellen ist.

Ganz besonders zieht auch das Gebet, das die eucharistische Liturgie eröffnet, das Bischofsweihgebet (VIII 5), unsere Aufmerksamkeit auf sich. Es beginnt mit einem merkwürdigen Parallelismus zu der Partie des ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebets, dessen Behandlung ich oben noch zurückgestellt habe. Die parallelen Texte lauten:

VIII 12,6f.	VIII 5,1.
σὲ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν τὸν πρὸ τῶν γενητῶν ὄντα (folgt Eph. 3_{15})	ὁ ὤν, δέσποτα κύριε, ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ
τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἄναρχον καὶ ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον	ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἀβασίλευτος

1) Über das hier fortgelassene Stück u. seine Parallele in VIII 12 s. o. S. 474.

3. τὸν πάντοτε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα	ὁ ἀεὶ ὢν καὶ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχων
1. τὸν ἀνενδεῆ, τὸν παντὸς ἀγαθοῦ χορηγόν	ὁ πάντη ἀνενδεής (VII 35, 8 u. Par.)
2. τὸν πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείττονα,	καὶ πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείττων
ἐξ οὗ τὰ πάντα, καθάπερ ἔκ τινος ἀφετηρίας, εἰς τὸ εἶναι παρῆλθεν·	
2. ὁ πρῶτος τῇ φύσει καὶ μόνος τῷ εἶναι καὶ κρείττων παντὸς ἀριθμοῦ	ὁ μόνος ἀληθινός, ὁ μόνος σόφος ὁ ὢν μόνος ὕψιστος ὁ τῇ φύσει ἀόρατος (VII 35, 8 u. Par.)
1. σὺ γὰρ εἶ ἡ ἄναρχος γνῶσις, ἡ ἀΐδιος ὅρασις, ἡ ἀγέννητος ἀκοή, ἡ ἀδίδακτος σοφία.	οὗ ἡ γνῶσις ἄναρχος (VII 35, 9)
	ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ἀσύγκριτος (VII 35, 8 u. Par.) (Zitat aus Dan. 1$_{42}$) ὁ ἀπρόσιτος, ὁ ἀδέσποτος.

Es scheint auch hier, als wenn der Redaktor unserer Gebete wiederum zweimal dieselbe ihm vorliegende Grundlage bearbeitet hat. Schon ohne den Vergleich fällt uns die Fülle der charakteristischen, aus der Sprache der hellenistischen Frömmigkeit stammenden Ausdrücke in VIII 12, 6 f. auf. Nun aber läßt sich andererseits nachweisen, daß der Passus VIII 5, 1 tatsächlich in eine ältere, uns noch erreichbare Grundlage eingearbeitet ist. Dieses Bischofsweihgebet ist bekanntlich eine Überarbeitung des Gebetes, das als ein Stück der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung in äthiopischer und lateinischer erhalten Sprache ist[1]), das aber auch griechisch in den Paralleltext des achten Buches der Konstitutionen (sonst eine Epitome dieser) verschlagen ist. Schwartz hat die Priorität dieses Gebets vor dem in den Konstitutionen erhaltenen schlagend erwiesen und bietet in seinem Werk über die apostolischen Kirchenordnungen S. 30 den griechischen, nach allen Zeugen rekonstruierten Text der Kirchenordnung neben dem erweiterten der Konstitutionen. Ein Blick in die Parallele zeigt, daß der ganze von uns ausgehobene Anfang tatsächlich ein Zusatz des Bearbeiters ist. Wir wissen jetzt, mit welchen Mitteln dieser seine Bearbeitung vorgenommen hat! Diese Bearbeitung setzt sich nun im folgenden fort. Es wird nötig sein, auch hier eine Gegenüberstellung der Texte vorzunehmen.

---

1) s. den Text bei Funk, Didaskalia et Konstit. II 97 ff.

Konstit. VIII 5, 3.	Kirchenordnung.
σὺ ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ Χριστοῦ (folgt eine Erwähnung der Apostel, wie sie beim Redaktor der Konstitutionen leicht erklärlich ist),	σὺ ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτός σου
ὁ προορίσας ἐξ ἀρχῆς ἱερεῖς εἰς ἐπιστασίαν λαοῦ σου, Ἄβελ ἐν πρώτοις, Σὴθ καὶ Ἐνὼς καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Μελχισεδὲκ καὶ Ἰώβ, 4. ὁ ἀναδείξας Ἀβραὰμ καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας σὺν τοῖς πιστοῖς σου θεράπουσιν Μωυσεῖ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ἐλεαζάρῳ καὶ Φινεές, ὁ ἐξ αὐτῶν προχειρισάμενος ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου,	ὁ προορίσας ἀπ' ἀρχῆς γένος δικαίων ἐξ Ἀβραάμ ἄρχοντάς τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας
ὁ τὸν Σαμουὴλ ἐκλεξάμενος εἰς ἱερέα καὶ προφήτην, ὁ τὸ ἁγίασμά σου ἀλειτούργητον μὴ καταλιπών, ὁ εὐδοκήσας ἐν οἷς ᾑρετίσω δοξασθῆναι. αὐτὸς καὶ νῦν μεσιτείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου δι' ἡμῶν ἐπίχεε τὴν δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος.	τό τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον, εὐδοκήσας ἐν οἷς ᾑρετίσω δοξασθῆναι. καὶ νῦν ἐπίχεε τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος.

Man sieht deutlich die große Interpolation in den Konstitutionen, die Aufzählung der alttestamentlichen Frommen. Die hier eingeschobene Liste aber ist uns bekannt. Sie wurde oben als aus jüdischer Gebetsliturgie stammend erwiesen. Verwandte Stoffe haben sich angezogen. Bei der Erweiterung seiner Quelle, hat der Redaktor, da wo diese auf das γένος der im alten Testament mit dem göttlichen Geist gesalbten ἄρχοντες und ἱερεῖς hinweist, die jüdische Liste eingefügt. Und diese paßt nun herzlich schlecht. Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Hiob, Abraham und die Patriarchen sind doch eigentlich weder gesalbte ἄρχοντες noch ἱερεῖς! Von anderer Seite gewinnt die Untersuchung von Schwartz eine vorzügliche Bestätigung!

Wir werfen nunmehr noch einen flüchtigen Blick auf das Entlassungsgebet des Diakons für die Katechemenen VIII 12, 6. Ich hebe einige Sätze heraus, die einen uns bekannten Klang zeigen, ohne zu viel Gewicht auf diese Beobachtung zu legen.

VIII 6, 5: (ἵνα) δῷ αὐτοῖς τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν, . . .
φωτίσῃ αὐτοὺς καὶ συνετίσῃ

παιδεύσῃ αὐτοὺς τὴν θεογνωσίαν[1])
διδάξῃ αὐτοὺς τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα
ἐγκαταφυτεύσῃ ἐν αὐτοῖς τὸν ἁγνὸν αὐτοῦ καὶ σωτήριον φόβον
διανοίξῃ τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός
βεβαιώσῃ δὲ αὐτοὺς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ καὶ ἐγκαταριθμήσῃ αὐτοὺς τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ ποιμνίῳ (folgt die spezielle Erwähnung der Taufe)[2]).

Hier ist kein Wort, das wir uns nicht auch in einer Fürbitte für jüdische Proselyten gesprochen denken könnten. Allein da stärkere spezielle Anklänge an unsere jüdischen Gebete fehlen, soll kein bestimmter Schluß gezogen werden.

Auch aus dem Bischofsgebet für die Büßer stelle ich einige Sätze hierher (VIII 9, 8):

παντοκράτορ θεὲ αἰώνιε
δέσποτα τῶν ὅλων
κτίστα (35, 1) καὶ πρύτανι τῶν πάντων
ὁ τὸν ἄνθρωπον κόσμου κόσμον[3]) ἀναδείξας [διὰ Χριστοῦ]
καὶ νόμον δοὺς αὐτῷ ἔμφυτον[4]) καὶ γραπτὸν[4])
πρὸς τὸ ζῆν αὐτὸν ἐνθέσμως ὡς λογικόν
καὶ ἁμαρτάνοντι ὑποθήκην δοὺς πρὸς μετάνοιαν τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα
. . . ὁ Νινευιτῶν προσδεξάμενος τὴν μετάνοιαν.

---

1) Vgl. VIII 12, 18, sonst nur II 26, 7.

2) Beinahe dasselbe Gebet ist auch bei Chrysostomus de incompr. Dei natura III 7 (vgl. den Text bei Brightman, Liturgies eastern a western 471) überliefert. Auch hier findet sich wie in den Konst. zum Schluß das tägliche Abend- oder Morgengebet Konst. VIII 6, 8 = VIII 36, 3 u. 38, 2 (darüber s. weiter unten). Sämtliche 9 mit ἵνα beginnende Sätze bei Chrysostomus finden sich in der Reihenfolge 1. 4. 3. 2. 5. 7. 6. 8. 9 im wesentlichen in den Konstitutionen wieder, die darüber hinaus noch einiges mehr haben. — Interessant sind einige Veränderungen (Christianisierungen) gerade der von uns herausgehobenen Wendungen. Chrysostomus fügt dem: ἵνα καταπείρῃ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς hinzu: καὶ βεβαιώσῃ τὴν πίστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς διανοίαις αὐτῶν. — Chrysostomus liest ferner: ἵνα διανοίξῃ τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν καὶ κατηχήσῃ αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. Er kennt auch (Bitte 6) das ἐν νόμῳ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός (τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μνημονεύειν, τὰ δικαιώματα φυλάσσειν), bringt aber diese Worte an einer unverfänglicheren Stelle, an der es sich nicht gerade um die Bekehrung handelt, unter. — Den Ausdruck θεογνωσία hat er nicht. Ich hatte den obigen Text bereits mit den Hervorhebungen niedergeschrieben, als ich auf diese Parallele aufmerksam wurde.

3) VIII 12, 16; VII 34, 6.

4) Zu ἔμφυτος νόμος s. VII 33, 3 VIII 12, 18. Die Gegenüberstellung zu dem νόμος γραπτός findet sich nur noch VIII 12, 25 (s. o. S. 454 f. 466). Dort steht allerdings νόμος φυσικός der Lieblingsterminus des Redaktors der Konstitutionen.

Daneben stehen allerdings eine Reihe christlicher Formeln[1]).

Vielleicht hat sich endlich der Einfluß jüdischer Gebetsliturgie auch auf diejenigen Gebete erstreckt, die im achten Buch der Konstitutionen außerhalb der eucharistischen Liturgie sich finden. Es handelt sich hier vor allem um das tägliche kirchliche Abend- und Morgengebet in VIII 35ff. und VIII 38ff. Auch die jüdische Gebetsliturgie beginnt ja seit alter Zeit mit dem Segensspruche zum Sch'ma, auch sie kennt spezielle Segenswünsche für den Morgen (Jozer-'Or) und für den Abend (Ma'arib)[2]). Noch bedeutsamer ist es, daß in den Konstitutionen die Anweisungen für das Abendgebet vorausgehen. Das ist noch speziell jüdisch gedacht. Die Anordnung beginnt VIII 35, 2 mit dem Satz ἑσπέρας γενομένης συναθροίσεις τὴν ἐκκλησίαν ὦ ἐπίσκοπε (also jeden Tag!) Dann soll der ἐπιλύχνιος ψαλμός (Ps. 140)[3]) gesungen werden. Darauf wird vom Diakon τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς gesprochen. Daran, daß unter dieser πρώτη εὐχή das allgemeine Fürbittengebet (Konst. VIII 10) zu verstehen ist, kann kein Zweifel sein. Denn das Schlußwort dieses Gebets wird hier 36, 2 wieder aufgenommen σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ σου (10, 21 τῷ ἐλέει σου). Dann werden eine lange Reihe von Gebeten gesprochen, von denen uns die Konstitutionen hier nur die Anfänge aufbewahrt haben[4]).

ἀναστάντες αἰτησώμεθα·
τὰ ἐλέη τοῦ κυρίου καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ·
τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης·
τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα·
Χριστιανὰ τὰ τέλη·
τὴν ἑσπέραν καὶ τὴν νύκτα εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον·
[καὶ] πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀκατάγνωστον [αἰτησώμεθα]·

1) Ich verweise hier noch auf die schon oben berührte Parallele zwischen VII 38, 7 und VIII 12, 30 (in dem Überleitungsgebet nach dem Trisagion). — Der Passus μετὰ φυσικὸν νόμον, μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικοὺς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας παραφθειρόντων σὺν τῷ θετῷ (nur hier s. o.) καὶ τὸν φυσικὸν νόμον bis ἀπολλύσθαι πάντων macht den Eindruck einer störenden und ungeschickten Interpolation und könnte aus einer Aufzählung göttlicher Gnadengaben in jüdischer Liturgie stammen.

2) Vgl. Elbogen S. 16ff.

3) Psalmenrezitation in den Benedictionen des Sch'ma kennt die jüdische Liturgie etwa seit dem zweiten Jahrhundert (Zeugnis des R. Josua ben Chalafta vgl. Elbogen a. a. O. 82). Aber der Ps. 140 spielt hier keine Rolle, es werden Ps. 145—150 rezitiert. — Die tägliche Rezitation des Ps. 140 bestätigt Chrysostomus in seinem Kommentar in Psalm. 140 c. 1 (s. Funks Anm. zu VIII 35, 2).

4) Sowie man das auch für den Schluß von Didache 10 vermutet hat.

ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραθώμεθα [1]).

Die Auflösung dieser Gebetsformeln zu den meisten dieser Gebete kann man noch heute im Text der Jakobusliturgie vgl. Brightman eastern and western liturgies p. 39 finden (vgl. auch die Chrysostomosliturgie ib. p. 381).

Nun folgt das erste Bischofsgebet (VIII 37):

ὁ ἄναρχος [2]) θεὸς καὶ ἀτελεύτητος
ὁ τῶν ὅλων ποιητὴς (διὰ Χριστοῦ) καὶ κηδεμών,
[3]) ὁ τοῦ πνεύματος [4]) κύριος καὶ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν (vgl. VIII 12, 7. 49) βασιλεύς
ὁ ποιήσας ἡμέραν πρὸς ἔργα φωτός
καὶ νύκτα εἰς ἀνάπαυσιν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν (... Ps. 73, 16) [5])
αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα φιλάνθρωπε καὶ πανάγαθε
εὐμενῶς πρόσδεξαι τὴν ἑσπερινὴν εὐχαριστίαν ἡμῶν ταύτην.
ὁ διαγαγὼν ἡμᾶς τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας
καὶ ἀγαγὼν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῆς νυκτός [6])
εἰρηνικὴν παράσχου τὴν ἑσπέραν καὶ τὴν νύκτα ἀναμάρτητον.

So könnte in der Tat ein altes jüdisches Abendgebet gelautet haben. Beweisen läßt sich das nicht. Das Abendgebet in der uns erhaltenen jüdischen Liturgie ist zwar natürlich im allgemeinen verwandt. Doch fehlen spezielle Parallelen.

Dann folgt VIII 37, 5 das (zweite) χειροθεσία-Gebet des Bischofs.

θεὲ πατέρων (!) καὶ κύριε τοῦ ἐλέους
ὁ τῇ σοφίᾳ σου (s. o.) κατασκευάσας ἄνθρωπον
τὸ λογικὸν (s. o.) ζῷον τὸ θεοφιλὲς τῶν ἐπὶ γῆς
καὶ δοὺς αὐτῷ τῶν ἐπὶ τῆς χθονὸς ἄρχειν
καὶ καταστήσας γνώμῃ σῇ ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς, τοὺς μὲν πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ζωῆς, τοὺς δὲ πρὸς λατρείαν ἔννομον
αὐτὸς καὶ νῦν ἐπικάμφθητι κύριε παντοκράτορ
καὶ ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν λαόν σου.

1) Diesen Morgen- resp. Abendsegen hat das Katechumenengebet VIII 6, 8 übernommen (s. o. S. 481). Es fügt noch zwei weitere Formeln hinzu ἵλεω καὶ εὐμενῆ τὸν θεόν — ἄφεσιν πλημμελημάτων. Das Gebet ὑπὲρ πλημμελημάτων ebenfalls in der Jakobusliturgie Brightman p. 39_{13-16}. Chrysostomus (s. o.) hat diese Zusätze nicht.

2) Vgl. VIII 11, 2; 12, 7; über ἄναρχος γνῶσις s. o. Der Verfasser kennt den Ausdruck in der Polemik gegen Häretiker VI 8, 2; 10, 2 (τρεῖς ἄναρχοι) und im Bekenntnis VI 11, 1 (vgl. VIII 47, 49 in den Canones).

3) Dazwischen noch πρὸ δὲ πάντων αὐτοῦ θεὸς καὶ πατήρ.

4) Vielleicht geht der Ausdruck zurück auf ein ὁ τῶν πνευμάτων κύριος.

5) XII 8, 9 τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυλαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζῴων (s. o. S. 451).

6) φύλαξον ἡμᾶς διὰ τοῦ Χριστοῦ σου durchbricht den Rhythmus.

Eine ganze Reihe von Instanzen bieten sich hier für die Annahme einer jüdischen Quelle. Die Anrede θεὲ πατέρων, die Erschaffung des Menschen vermittelst der σοφία (vgl. VII 34 und VIII 12), der Ausdruck λογικὸν ζῷον. Wie viel verständlicher wird die Formulierung des Dankes für die ἄρχοντες καὶ ἱερεῖς in einem ursprünglich jüdischen Gebet! Hier spricht der jüdische λαός, der seinem Gott für seine Existenz dankt![1])

Genau wie der Abend-Gottesdienst ist der Morgendienst eingerichtet VIII 3. Hier lautet das Bischofsgebet:

ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός
ὁ ἀσύγκριτος καὶ ἀπροσδεής
ὁ δοὺς τὸν ἥλιον εἰς ἐξουσίαν τῆς ἡμέρας
τὴν δὲ σελήνην καὶ τὰ ἄστρα εἰς ἐξουσίαν τῆς νυκτός
αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς εὐμενέσιν ὀφθαλμοῖς
καὶ πρόσδεξαι τὰς ἑωθινὰς ἡμῶν εὐχαριστίας
καὶ ἐλέησον ἡμᾶς·
οὐ γὰρ διεπετάσαμεν τὰς χεῖρας ἡμῶν πρὸς θεὸν ἀλλότριον,
οὐ γὰρ ἔστι ἐν ἡμῖν θεὸς πρόσφατος ἀλλὰ σὺ ὁ αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος[2]).

Ich gehe über das farblose zweite Bischofsgebet kurz hinweg (VIII 39) und richte noch die Aufmerksamkeit auf die Fürbitte für die Toten VIII 41: Das Bischofsgebet lautet hier:

ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος καὶ ἀτελεύτητος,
παρ' οὗ πᾶν ἀθάνατον καὶ θνητὸν γέγονεν·
ὁ τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον τὸν ἄνθρωπον τὸν κοσμοπολίτην[3])
θνητὸν ἐκ κατασκευῆς ποιήσας καὶ ἀνάστασιν ἐπαγγειλάμενος[3])
ὁ τὸν Ἐνὼχ καὶ τὸν Ἠλίαν θανάτου πεῖραν μὴ ἐάσας λαβεῖν
ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ [οὐχ ὡς νεκρῶν ἀλλ' ὡς ζώντων
θεὸς εἶ ὅτι] πάντων αἱ ψυχαὶ παρὰ σοὶ ζῶσιν,
καὶ τῶν δικαίων τὰ πνεύματα ἐν τῇ χειρί σού εἰσιν,

---

1) Von hier aus ergibt sich die Vermutung, daß auch dem Verfasser des ursprünglichen Bischofsweihgebets der alten Kirchenordnung (s. o. S. 479) vielleicht ein derartiges Gebet bereits vorgeschwebt haben könnte. So erklärte sich der seltsame Ausdruck: ὁ προορίσας ἀπ' ἀρχῆς γένος δικαίων ἐξ Ἀβραάμ, ἄρχοντάς τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας, τό τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον.

2) Der folgende speziell christliche Satz: ὁ τὸ εἶναι ἡμῖν διὰ Χριστοῦ παρασχόμενος καὶ τὸ εὖ εἶναι δι' αὐτοῦ δωρησάμενος findet sich fast wörtlich auch im Präfationsgebet VIII 12, 8. Dazu noch eine bemerkenswerte Parallele bei Philo de decalogo 17: ὁ γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀφθονίαν δοὺς καὶ τὰς πρὸς τὸ εὖ ζῆν ἀφορμὰς ἐδωρεῖτο. Sollte vielleicht diese merkwürdige Parallele sich durch die Annahme erklären, daß eine jüdische Gebetsformel, die sich auf die Wohltat des Gesetzes bezog, in den christlichen Parallelen auf den Χριστός umgemünzt ist?

3) s. o. zu dem Gebet VII 34 = VIII 12.

ὧν οὐ μὴ ἅψηται βάσανος
πάντες γὰρ οἱ ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖράς σού εἰσιν (Dt. 33₃).

Nun folgt die christlich gefärbte individuelle Fürbitte: αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε [1]).

Wie gesagt, ein strikter Beweis für die Herkunft dieser Gebete [2]) aus dem Judentum wird sich mit unseren Mitteln vielleicht nicht führen lassen. Aber auf der Grundlage des von uns Bewiesenen gewinnt die Annahme überall eine starke Wahrscheinlichkeit.

VIII.

Nachgewiesen ist damit jedenfalls, daß die jüdische Gebetsliturgie in ziemlich breiter Weise die klementinische Liturgie im VIII. Buch der Konstitutionen beeinflußt hat. Der Bearbeiter der Canones Hippolyti, der die im achten Buch der Konstitutionen vorliegende klementinische Liturgie schuf, hat sich, wie wir sahen, vor allem der Gebetssammlung bedient, die im VII. Buch als eine geschlossene Einheit vorliegt. Aber er hat wahrscheinlich daneben auch sonstiges Gut jüdischer Gebetsliturgie umfassend verwertet [3]).

Es wird sich diese Erkenntnis vorläufig nicht zu der Behauptung eines umfassenden Einflusses der jüdischen Liturgie auf die christliche erweitern lassen. Es sind, soweit ich sehe, wesentlich die singulären und individuellen Partien der clementinischen Liturgie, in denen der jüdische Einfluß sich zeigt. Diese letztere

---

1) Innerhalb der jüdischen Liturgie findet sich innerhalb der „Zikkronoth" des Musaphgebetes des Neujahrsfestes auch die Fürbitte für die Toten: „Denn Du bringst herbei das Gesetz des Gedenkens, daß bedacht wird jeder Geist und jede Seele". (Die 3 Gebete: Malkijjoth, Zikkronoth, Schopharoth stammen ihrer Grundlage nach wahrscheinlich aus dem mischnaischen Zeitalter. Mischna von Beer-Holtzmann, P. Fiebig, Rosch ha-schana 40—65).

2) Man könnte außerdem noch verweisen auf das Gebet für die Anagnosten VIII 22 (ὁ σοφίσας Ἔσδραν τὸν θεράποντά σου ἐπὶ τὸ ἀναγινώσκειν τοὺς νόμους σου τῷ λαῷ σου). — Beachte auch VIII 29, 3 (Weihe über Wasser und Oel) die Anrede κύριε Σαβαώθ, ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, κτίστα τῶν ὑδάτων, und die aus VIII 12, 10 wiederholte Wendung ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν. Auch das Tischgebet VIII 40 wäre auf seine Herkunft zu untersuchen. — Ich bin überhaupt überzeugt, daß ein des jüdischen Gebetsritus Kundigerer als ich noch manche Einzelheiten nachtragen könnte.

3) Dabei ist es wahrscheinlich geworden, daß der christliche Bearbeiter der Gebetssammlung im Buch VII kaum identisch sein kann mit dem Schöpfer der klementinischen Liturgie in VIII. Fällt letzterer mit dem Redaktor der Konstitutionen zusammen, so muß die Sammlung im VII. Buch diesem schon als überarbeitetes Ganze vorgelegen haben. Aber auch die Identität des Redaktors der klementinischen Liturgie mit dem Endredaktor der Konstitutionen ist mir nicht ganz sicher.

ist so, wie sie vorliegt, eine — natürlich auf wirklichen Gemeindegebrauch zurückgehende — Privatarbeit mit willkürlich dichtendem Charakter. Es kann nicht genug davor gewarnt werden, von ihr allein oder in erster Linie den Ausgang zu nehmen, wenn man die Geschichte der christlichen Liturgie überschauen will.

Darf also, wie gesagt, der nachgewiesene Einfluß jüdischer Liturgie auf christliche vor der Hand nicht überschätzt werden, so sind andererseits die entdeckten jüdischen Gebete ein Dokument von geradezu einzig dastehender Wichtigkeit für die Geschichte des nachchristlichen griechischen Diasporajudentums. Die Vorstellung, daß das Judentum bald nach 70, oder wenigstens nach 135 sich von der Außenwelt gänzlich zurückgezogen, sich unter Verzicht auf die griechische Sprache im gottesdienstlichen Gebrauch zu dem Judentum der Mischna und des Talmud verengt habe, wird sich nicht halten lassen. In den vorliegenden Gebeten präsentiert sich ein Judentum im Gewand griechischer Sprache, tief berührt von hellenistischem Geiste, das z. T. (vgl. die Beobachtungen über den Terminus γνῶσις) eine Fortentwickelung über Philo hinaus zeigt und im Besitz einer griechischen Liturgie ist.

Dieses Judentum wird auch auf Propaganda nicht verzichtet haben. Schwartz behält Recht, wenn er „die landläufige Vorstellung, daß die Juden nach der Zerstörung des Tempels oder der Gründung von Aelia auf die Mission verzichtet hätten“ [1]), bekämpft. In der Sammlung der Biographien römischer Kaiser von 117—284 finden wir unter Severus c. 17 die Bemerkung: Judaeos fieri sub gravi poena vetuit; idem etiam de Christianis sanxit [2]). „In Smyrna war im 3. Jahrhundert die Synagoge für die Christen keine fremde Welt; die Juden forderten während der decianischen Verfolgung die gefallenen Christen geradezu auf, zum Judentum überzutreten“ [3]).

Neuerdings hat Werner Heintze [4]) in seiner vortrefflichen Schrift über den Klemensroman und seine griechischen Quellen den Beweis erbracht, daß in den großen in ihn aufgenommenen Disputationsmassen über hellenistische Mythologie, über die Vorsehung und über den astrologischen Fatalismus (Homiliae IV—VI Recogn. VIII—X) eine jüdische stark vom Hellenismus berührte

1) Christliche u. jüdische Ostertafeln, Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. N. F. VIII 6. 1905. S. 417₁.

2) Th. Reinach, Textes rel. au Judaisme 1895. p. 346.

3) Schwartz a. a. O. 117 nach Mart-Pion. c. 13; s. dort auch eine in jüdischen Kreisen umgehende populäre Verläumdung des Χριστός.

4) W. Heintze, der Klemensroman u. s. griechischen Quellen. Texte u. Unters. Bd. 40. Heft 2. 1914.

Apologie mit einer interessanten jüdischen Bekehrungsgeschichte vorliege. Er will diese Schrift etwa um 200 nach Christus ansetzen. Ich habe noch in meiner Rezension[1]) gegen diese späte Datierung eingewandt, daß ich mir ein derartig hellenistisches Judentum in so später Zeit nicht denken könne. Diesen Widerspruch muß ich jetzt fallen lassen, die späte Datierung liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, wenn sie von Heintze auch nicht strikte bewiesen wird. Jedenfalls werden wir auch hier eine Schrift des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts haben, und sie wäre nunmehr als wichtige Quelle für ein späteres hellenisierendes Diasporajudentum unmittelbar neben unsere Gebete zu stellen.

Auch das Gebet Manasses, das uns die Didaskalia (übers. b. Flemming S. 36f.) und aus ihr die Konstitutionen (II 22, 12—14) erhalten haben, dürfte vielleicht als ein Dokument dieses späteren Judentums zu betrachten sein. Nestle hat bekanntlich nachgewiesen, daß der ältere uns erreichbare Text in den Konstitutionen (resp. in der Didaskalia) vorliegt, und daß die Handschriften, in denen es überliefert ist, es von dorther übernommen haben[2]). Der Verfasser der Konstitutionen mag es tatsächlich der jüdischen Liturgie verdanken und es als ein beliebtes Bußgebet vorgefunden haben.

Mannigfach werden die Beziehungen zwischen diesem hellenistischen Judentum und dem Christentum gewesen sein. Schwartz[3]) hat uns durch eine Zergliederung des Textes der Didaskalia[4]) in dem Kapitel über das Passah wertvolle Aufschlüsse über den andauernden Zusammenhang des jüdischen und des christlichen Kultus in der Osterfeier und der Osterberechnung geschenkt. „Beginnet aber, wenn eure Brüder von dem (auserwählten) Volke das Passah halten" (Flemming 110_{15} ff.); „Darum sollt ihr wissen liebe Brüder, daß ihr unser Fasten, welches wir am Passah begehen, halten müßt, weil die Brüder nicht gehorcht haben". (Flemming 108_{15}). Schwartz hat uns weiter nachgewiesen (a. a. O. 122), daß sich „eine Liste genuin jüdischer Paschadaten" nach jüdischer Osterberechnung in christlicher Überlieferung erhalten habe.

---

1) Theol. Lit.-Ztg. 1915. Nr. 18.

2) Septuagintastudien III 1899 (Progr. d. Seminars z. Maulbronn) S. 4 f. 6—22; IV 1903, S. 5—9.

3) a. a. O. 104—121.

4) K. 21. Vgl. die Übersetzung von Flemming (die älteste Quelle d. orient. Kirchenrechts, II. die syrische Didaskalia von H. Achelis und J. Flemming 1904) S. 105—114.

Ich habe in der theologischen Rundschau[1]) nachzuweisen versucht, daß die Ketzerliste, die auch Konstit. VI 6 vorliegt und die bei den christlichen Häreseologen eine so große Rolle spielt, von den christlichen Vätern (seit Justin) dem Judentum entlehnt ist, und daß wir diesem Umstand die verblüffenden Notizen des Epiphanius über vorchristliche Nasarener (ursprünglich nichts anderes als die Nozrim; d. h. die Christen selbst, vom jüdischen Standpunkt aus) zu verdanken haben.

Didaskalia (und Konstitutionen) wären unter diesem Gesichtspunkt überhaupt von neuem durchzuarbeiten. Vor allem könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die singulären Ausführungen der Didaskalia über die δευτέρωσις τοῦ νόμου (im Gegensatz zum Dekalog) schließlich z. T. auf ein freigesinntes Diasporajudentum zurückführen könnten.

Justins Dialog mit Tryphon, der Jude in der Kampfschrift des Celsus wären in diesen Zusammenhang einzustellen, und so wäre vielleicht noch ein genaueres Bild von dem nachchristlichen hellenistischen Diasporajudentum zu erhalten, für das die Gebetssammlung in Buch VII der Konstitutionen eines der wichtigsten Zeugnisse bildet.

---

1) XIV, 1911, S. 373 ff., Noch einmal „der vorchristliche Jesus".

Zur Geschichte der Triṣṭubh.

Mit einem Exkurs: Zur Behandlung des auslautenden *-i* und *-u* im Ṛgveda.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1915.

Meinen früheren Untersuchungen „Zur Geschichte des Śloka" (Nachr. 1909, 219 ff.) schließe ich ähnliche über die Triṣṭubh an. Wie in der Natur der Sache liegt, ist die Jagatī einbegriffen.

1. Die altvedische Triṣṭubhreihe mit viersilbigem Eingang. Bekanntlich zeigt die Triṣṭubhreihe in der älteren Zeit zwei Hauptformen, entsprechend der verschiedenen Verteilung der stehenden elf Silben auf zwei ungleiche, durch eine Cäsur getrennte Hälften. Ich nenne diese Formen T^a (4 + 7 Silben) und T^b (5 + 6 Silben). Das häufigste Schema ist

T^a: ⏓ — ⏓ — | ⏑ ⏑ — — ⏑ — ⏓
T^b: ⏓ — ⏓ — ⏓ | ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏓.

Verlängert sich der Wechsel der Längen und Kürzen im Ausgang dieser Reihe um eine Silbe, so haben wir die zwölfsilbige Jagatīreihe. Die Triṣṭubh war in der vedischen Liturgik das beliebteste Versmaß der Rezitationen (im Gegensatz zu den Liedvorträgen)[1].

---

1) ZDMG. XXXVIII, 439 ff. Hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß der vedischen Textrezitation ein eigentlich musikalischer Charakter keineswegs zukam. Gesprochen wurden die Texte teils eintönig, teils mit Auf- und Abgehen der Stimme nach der uns überlieferten hieratischen Akzentuation, die, wie bekannt, stilisiertes Abbild der grammatischen Akzentuation ist. Wenn sich dabei auch ein singsangartiger Klang ergab, so war doch keine noch so unbestimmte Melodie, ebenso wenig Instrumentalbegleitung vorhanden. Zu diesem aus den reich-

Ich halte an meiner alten Vermutung[1]) fest, daß die Jagatī auf Anpassung des Triṣṭubhrhythmus an den der jambisch endenden achtsilbigen Reihe beruht: gewisse Verbindungen achtsilbiger und zwölfsilbiger Reihen (Pragātha) wurden mit Vorliebe in den Gesangvorträgen des vedischen Opfers verwandt.

Die Awestapoesie, die zur vedischen bekanntlich in engem verwandtschaftlichem Verhältnis steht, lehrt uns eine aus 4 + 7 Silben bestehende Reihe kennen, die wie die Triṣṭubhreihe vierfach gesetzt eine Strophe ergibt. Diese Parallele, wie sie die eben ausgesprochene Ansicht von der höheren Ursprünglichkeit der Triṣṭubh verglichen mit der Jagatī unterstützt, spricht zugleich gewichtig dafür, daß T^a älter ist als T^b[2]). Ich glaube, daß auch innere Gründe dies wahrscheinlich machen; unten (S. 501) komme ich hierauf zurück.

Wie haben wir uns nun die Motive, die in dem elfsilbigen Gebilde zunächst von T^a wirksam sind, verständlich zu machen? Zugleich ist zu fragen: auf welche Stellen fiel der Ictus? Denn damit, daß diese Frage aufgeworfen werden muß, scheint mir Kühnau („die Triṣṭubh-Jagatī Familie" 1886) vollkommen recht zu haben[3]), so wenig ich mich mit seinen Versuchen befreunden kann, die Tatsachen des Veda auf das Prokrustesbett aristoxeneischer Theorie zu spannen[4]).

---

haltigen Angaben der alten Literatur (Kāty. Śraut. I, 8, 16 ff., Pāṇini I, 2, 29 ff. etc.) zu gewinnenden Bilde stimmt der heutige Vortrag der einheimischen Vedakenner vollkommen (s. unten Nr. 8); die landläufige Vorstellung, daß für den Orientalen jeder Vortrag eines Textes ein Singen sei, verlangt durchaus ihre genauere Interpretation. Wir dürfen annehmen, daß sich die Gesetze der Triṣṭubh im Bereich des gesprochenen Textvortrags entwickelt haben. Die Jagatī zwar reichte von altersher, insofern dem Pragātha Jagatīzeilen angehörten, in die Sphäre der Opfergesänge (Sāman) hinein. Aber auch diese scheinen, soviel sich bis jetzt erkennen läßt, nicht taktmäßig gewesen zu sein, worüber ich auf die Wiedergabe von Sāmans in der unten (Nr. 8) angeführten Schrift von Felber und auf das die Sāman behandelnde Kapitel von Fox Strangways, The Music of Hindostan, verweise.

1) Prolegomena 44.

2) Vgl. ebendas. 43.

3) Eine andere Frage ist natürlich, ob nicht die Icten des altindischen Versvortrages, wie das wohl in der Regel von der heutigen Vortragsweise gilt, ziemlich schwach gewesen sind. Auch die indische Musik wird als „metrical rather than rhythmical" beschrieben (Fox Strangways a. a. O. 14).

4) Usener (Altgriech. Versbau 121) findet „eine Verleugnung der Geschichte, eine Umkehrung des tatsächlichen Verhältnisses" darin, die Gesetze dieser Rhythmik als die Grundlage der griechischen Metrik überhaupt zu nehmen: „Alles zu seiner Zeit". Über das Recht dieser Worte zu urteilen ist nicht meines

Klar ist wohl, daß der Eingang der Reihe, gleich dem Eingang der achtsilbigen, als ⏓ –́ ⏓ –́, der Ausgang als –́ ⏑ –́ ⏓ (wenn nicht als –́ ⏑ –́ ⏓́) betont ist. Jener stellt eine Bewegung des Ansteigens, dieser ein Absteigen dar.

Die vier Silben ⏓ –́ ⏓ –́ des Eingangs sind Jamben im selben Sinn wie der gleich gestaltete Eingang der achtsilbigen Reihe; in ähnlichem Sinn wie die jambische Dipodie des griechischen Trimeters nicht ⏑ –́ ⏑ – sondern ⏓ –́ ⏑ – ist: man kann an die Äußerung eines Griechen erinnern über die *χρόνοι ῥυθμοειδεῖς οἳ τὴν μὲν εἰρημένην ἀκρίβειαν μὴ σφόδρα ἔχοντες, φαίνοντες δὲ ὅμως ῥυθμοῦ τινος εἶδος*[1]). Der Eingang der Triṣṭubhreihe verwirklicht das Motiv des Wechsels von Kürzen und Längen noch unvollkommen. Doch die indifferente Quantität der 1. und 3. Silbe wird so zu sagen an ihre rechte Stelle gerückt durch den Wechsel der ictuslosen (1. 3) und der ictustragenden (2. 4) Silben. Dazu wirft der Ausgang mit seinem scharf ausgeprägten Wechsel von Längen und Kürzen auf den Eingang Licht[2]). Ein ästhetisches und ein praktisches Motiv scheint in der Behandlung der Eingangsquantitäten zusammenzuwirken. Darin, daß sich noch nicht sogleich in voller Bestimmtheit abzeichnet, was sich dann später klar abzeichnen wird, liegt ein Fortschritt, ein allmähliches Sichherausarbeiten des Gewollten. Zugleich aber wird die Möglichkeit geschaffen, Worte von drei Längen unterzubringen, unter denen viele für die Vedapoesie unentbehrlich sind; auch die Behandlung von Worten mit zwei Längen wird erleichtert.

Neben den besprochenen Hauptformen ⏓ – ⏓ – nun[3]) finden sich im Eingang dieselben Nebenformen wie im Eingang der acht-

---

Amtes. Daß sie aber für eine Anwendung jener Gesetze auf die vedische Metrik ganz gewiß zutreffen, weiß ich.

1) Westphal, Griech. Rhythmik und Harmonik^3, 629.

2) Es kann verglichen werden — längst hat man das bemerkt —, daß im französischen Vers allein der Ausgang der Reihe den Wortakzent an seiner bestimmten Stelle verlangt, der Rest sich mit bloßer Zählung der Silben begnügt.

3) Unter diesen scheinen in T^a die mit kurzer dritter etwas stärkere, die mit langer dritter etwas schwächere Geltung zu haben als in der achtsilbigen Reihe. Ich weiß nicht, ob die übrigens unerhebliche Differenz zufällig ist oder ob sich darin schon, vielleicht unter Einfluß von T^b, die entschiedenere Ausprägung der Jamben vorzubereiten anfängt, die dem Eingang dieses Versmaßes im Vergleich mit dem andern eigen wurde. „Poichè .... la parte media si allontanava dal ritmo giambico, fu dal versificatore sentito il bisogno di accentuare il carattere giambico della serie iniziale“, bemerkt vielleicht mit Recht Belloni-Filippi (Studi italiani di filol. indo-iranica VIII, Teil 1, 10). Der sprachliche Stoff begünstigte an sich eher Länge der dritten (s. meine Statistik Nachr. 1909, 225 A. 2).

silbigen Reihe. Wechselnde prosodische Schemata boten, scheint es, wechselnden Stellungen der Icten oder des Ictus einen Sitz. Wie in der kürzeren Reihe werden die Füße ⏓⏑⏑⏓ nur ausnahmsweise zugelassen. Von den übrigen Füßen, ⏓⏑– –, ⏓– – ⏑, ⏓–⏑⏑, ⏓⏑–⏑, treten die beiden ersten etwa gleich häufig auf[1]). Wenn der dritte wesentlich seltener ist, braucht das auf keiner Abneigung zu beruhen, sondern es kann sich aus dem selteneren Vorkommen der Messungen ⏓–⏑⏑ im Sprachstoff erklären[2]). Die vierte Möglichkeit ⏓⏑–⏑ ist gegenüber der Häufigkeit, die auf Grund der rein sprachlichen Verhältnisse zu erwarten wäre, entschieden zurückgedrängt. Das wird darauf beruhen, daß hier von den normal an zweiter und vierter Stelle geforderten Längen nicht wie in den andern Fällen nur eine fehlt, sondern beide; der jambische Rhythmus ist direkt in sein Gegenteil verkehrt. In all dem zeigen sich verglichen mit dem Eingang der achtsilbigen Reihe kaum andre als geringfügige und zufällige Differenzen[3]).

Wenn in den ersten vier Silben die jambische Aufwärtsbewegung, in den letzten vier die trochäische Abwärtsbewegung klar zu Tage liegt, so bleibt dazwischen als schwierigster Teil der Reihe die Mitte übrig[4]). Da zu ihr hin ein Aufstieg, ein Abstieg von ihr weg führt, wird sie selbst gewissermaßen als Höhe des Ganzen anzusehen sein. Ihr dreisilbiger Umfang ist wohlbemessen: so stehen davor und dahinter die Gipfel der Silben 4 und 8 in einem Abstand von einander, der in regelmäßigen Wechsel von Hebungen und Senkungen hineinpassen würde. Man setze in die

1) Ich verweise auf die Tabelle von Arnold, Ved. Metre 194.

2) S. die S. 492 Anm. 3 am Ende angeführte Statistik.

3) Unter den diese Vergleichung betreffenden Ziffern Arnolds a. a. O. fällt nur die hohe Zahl von 16 % für den Fuß ⏓⏑– – im Eingang der achtsilbigen Reihe in der zweiten der dort berücksichtigten Hymnenmassen („Normal“) auf. Ich weiß diese Zahl nicht zu erklären. Im ganzen genießt die von Arn. als „synkopiert“ benannte Form ⏓⏑– – keine merkliche Bevorzugung vor den übrigen Nebenformen.

4) Beruht es auf Einsicht in diese natürliche Gliederung der Reihe, wenn sie in der Sāmanverwendung — neben vielen andern Zerlegungsweisen — mit besonderer Vorliebe in 4 + 3 + 4 Silben zerlegt wird? Z. B. *śūro vācā* | *iraya* | *ti pra vahniḥ* oder *asya preṣā* | *hemanā* | *pūyamānaḥ* oder *somaḥ pavā* | *te jani* | *tā matīnām* (Sāmav. ed. Bibl. Ind. vol. II p. 112. 116. 118). Einstweilen bezweifle ich, daß auf diese Zerlegung Gewicht zu legen ist. Wollte man ein elfsilbiges Ganzes dritteln, ergab sich eben auf diese Weise das symmetrischste Resultat. Doch kann die Frage definitiv natürlich nur in weiterem Zusammenhang erledigt werden. — Ob mit den drei Teilen der Reihe, oder vielleicht mit den drei Silben ihres Mittelteils, die drei *stubhaḥ* zusammenhängen, von denen die Strophe ihren Namen hat?

Mitte vier Silben statt der drei: man wird empfinden, daß die Teile sich nicht mehr richtig an einander fügen.

In der Mitte selbst ist nun freilich jener Wechsel unterbrochen, der sich über sie weg vorn und hinten zusammenschließt. Die verschiedensten Messungen werden hier zugelassen; die feststehende Silbenzahl nimmt quantitative Bestimmtheit erst im Lauf der weiteren Entwicklung an. Der deutlichste Zug am Bild der Mitte ist eben nur dieser, daß eine Kontinuität der von vorn kommenden, hinten weitergehenden Bewegung durch sie nicht hindurchreicht.

Bevorzugt wird, wie bekannt, in den Silben 5—7 ein Anapäst, der die präludierenden, zu ihm hinführenden Jamben leidenschaftlicher zu variieren scheint und sie zugleich aus dem alten Geleise hinausschiebt. Der Anapäst erreicht sein Ziel in der Länge der siebenten Silbe. Von diesem Gipfel vollzieht dann der Reihenausgang den Abstieg; die Längen von 7 und 8, von denen die zweite der Ausgangspunkt des Absteigens ist, treffen — vielleicht nicht ohne Härte — auf einander. In der Folge von Jamben und Anapäst kann man vielleicht ein entferntes Vorspiel der Weise finden, wie die spätere Kunstmetrik nach einander durch verschieden lange Reihen von Kürzen jedesmal auf eine Länge hinzustreben liebt.

Neben der anapästischen Messung begegnet eine Reihe von andern, alle weitaus zu häufig, um als Unregelmäßigkeiten gelten zu können [1]. Am häufigsten –◡–, gleichsam als Brücke sich hinüberschwingend zwischen den Längen der vierten und der achten. Dann ◡◡◡, des Schwergewichts entbehrend, über die Kluft hineilend. Am seltensten unter dieser Gruppe von Fällen –◡◡, von dem beliebten Anapäst am weitesten entfernt und ihn ins Gegenteil verkehrend, auf die folgenden Trochäen hinführend und das Motiv — wenn man den klassischen Ausdruck brauchen darf — der daktylischen Logaöden anrührend, dem in der Geschichte dieses Versmaßes die Zukunft gehörte. So sind alle Möglichkeiten mit kurzer Mittelsilbe [2]) vertreten, während in scharfem Gegensatz dazu die mit langer Mittelsilbe ⏓–⏓ nur

---

1) Ich verweise für die Häufigkeitsverhältnisse auf die Tabelle bei Arnold a. a. O. 188.

2) Und zwar scheint sich diese Kürze als solche besonders energisch dadurch hervorzuheben, daß man eine Unterkürze, welche die Rolle der gewöhnlichen Kürze im metrischen Schema auszufüllen unfähig war, gern eben an diese Stelle setzte; vgl. ZDMG. LX, 741 ff.

ausnahmsweise, deutlichermaßen als Abnormitäten begegnen [1]). Der Grund scheint klar. Eine lange sechste würde zwischen der langen zweiten, vierten und der langen achten, zehnten Ununterbrochenheit der Bewegung markieren.

Man sieht, wie hier innerhalb gewisser Grenzen doch weitgehende Freiheit obwaltet, beherrscht von Neigungen, nicht von Gesetzen.

Wo liegt nun in dieser Reihenmitte der Ictus oder die Icten? Soll man diese unabhängig von der gestörten Regelmäßigkeit des Quantitätenverlaufs, vom Reiheneingang her zum Reihenausgang hin in regelmäßigem Wechsel von Hebungs- und Senkungssilben durchführen, also ◡ ⁎ —, — ⁎ —, — ⁎ ◡ betonen [2])? Ich glaube nicht. Die eben hervorgehobene Geflissentlichkeit, mit der man Länge der sechsten v e r m e i d e t [3]), statt dessen eher Länge der siebenten, bisweilen auch der fünften erstrebt, spricht dagegen. Ebenso der moderne indische Versvortrag (s. unten Nr. 8).

Oder soll man, um regelmäßige Folge der Icten zu erlangen, beispielsweise im Anapäst der Silben 5—7 die Länge in zwei Kürzen zerlegt denken, deren erste zusammen mit der vorangehenden Kürze Sitz des Ictus wäre, während die zweite die dann folgende Senkung darstellt: so daß man aus dem gegebenen ◡◡— für das ◡—◡, das man nicht hat, ein Äquivalent ◡◡◡◡ gewänne, mit der Betonung ◡◡́◡, z. B. in einer Reihe wie *apā́d eti | prathamā́ padvā́tīnām* I, 152, 3 *prathamā́* annähernd = *prathamaa*? Oder soll man der Länge den Ictus durch Einführung einer Pause (p.) wahren: beim Anapäst ◡◡⊥p; wobei die beiden Kürzen das Äquivalent einer die Senkung ausfüllenden Länge wären? Oder, nach einer Pause = Senkung, die beiden Kürzen Hebung, dann die Länge als Senkung: p◡́◡—? Mir scheinen das papierne Konstruktionen. Die dabei vorausgesetzte Äquivalenz einer Länge und zweier Kürzen ist im allgemeinen der vedischen Dichterpraxis fremd. Nur ausnahmsweise wird mit ihr operiert. Der musikalische Charakter, der sie begünstigt hätte, kam dem Vortrag nicht zu [4]). Und warum hätte man p◡́◡— mit Senkungslänge so ent-

---

1) Abgesehen von einem speziellen Typus der Reihe, über den unten S. 497 f. gesprochen werden wird.

2) So sieht es offenbar S i e v e r s, Festgruß an Roth 203 f., an.

3) Man nehme dazu, was unten S. 501 über die sechste im Typus T^b gesagt werden wird.

4) Vgl. oben S. 490 Anm. 1.

schieden vor p◡́◡ mit Senkungskürze bevorzugt[1])? Die Schwierigkeiten steigern sich noch, wenn man einen auf die Cäsur folgenden Creticus in ähnlicher Weise zu interpretieren unternimmt.

Ich meine, wir haben vielmehr einfach, der Schlichtheit vedischer Gestaltungsweise entsprechend und die fundamentale Konstanz der Silbenzahl nicht durch Übertragung der Funktion einer Silbe an zwei Silben wegdeutend, den Anapäst als Anapäst zu belassen und wie anderwärts so auch hier die Länge als Hebung aufzufassen (◡◡⏗), „um so viel mehr", bemerkte ich schon früher (Proleg. 58), „als in dem Parallelfall mit der Cäsur nach der fünften [also nach der hier angewandten Ausdrucksweise in T^{b}], wo auch die Kombination ◡◡– entsteht, die Länge, dem Versausgang angehörend, offenbar gleichfalls eine Ictussilbe ist". Damit wird ja nun freilich der gleichmäßige Rhythmus innerhalb der Reihe unterbrochen. Aber legt, was über die Verteilung der Quantitäten an dieser Stelle der Reihe bemerkt ist, nicht nah, daß eben das die Absicht war? Ähnlich wie die späteren vedischen Verskünstler, welche in der Anuṣṭubh den gleichmäßigen Fluß des Rhythmus erst erschütterten und dann beseitigten, haben, scheint mir, die Schöpfer der Triṣṭubh das Motiv des Verlierens und Wiederfindens des rhythmischen Fadens mit naturwüchsiger Kunst ausgestaltet. Im Bewußtsein des Hörers — so dürfen wir uns vorstellen — schwingt die durch den Reiheneingang erregte rhythmische Vorstellung weiter. Die Erinnerung an sie gerät in Konflikt — und eben in diesem Konflikt betätigt sich das der Kunstform innewohnende Leben — mit dem Hindernis, welches der in der Mitte der Reihe zu Gehör gelangende veränderte Rhythmus entgegenstellt[2]). Aber die Hemmung wird überwunden; in der achten Silbe — da wo die Länge und Hebung wieder eben dort erscheint, wo sie der Silbenzahl nach erwartet werden mußte — findet die Bewegung ihr altes Bett wieder, in dem sie nun zum Ziel strömt[3]).

1) Man darf nicht sagen: weil das sprachliche Material eher ◡◡– als ◡◡◡ ergab. Oft ist ja, wo in ◡◡◡ die Schlußsilbe auf verlängerungsfähigen Vokal fiel, dieser verlängert worden.

2) Anstelle des Anapäst der seltenere Daktylus, doch wohl den Ictus auf seiner Anfangssilbe tragend, brachte dieselbe Unterbrechung des Rhythmus hervor. Ebenso der Creticus, von dem wir uns bescheiden werden nicht zu wissen, ob er gewissermaßen als Vertreter des Anapäst auf seiner zweiten Länge oder auf beiden betont war, wie wir auch über die rhythmische Behandlung des Tribrachys (◡◡* als Vertretung von ◡◡⏗?) uns des Urteils enthalten müssen.

3) Denkt man sich die Reihe in drei „Füße" (oder genauer Dipodien) zerlegt (3×4 [—1] Silben, am Schluß Pause oder „Katalexis"), so mag der mitt-

Auf die Bestätigung, die dieser Auffassung aus der Untersuchung des modernen indischen Versvortrags erwächst, komme ich weiterhin zurück (unten Nr. 8). —

Die Frage ist aufzuwerfen, ob in der Tat, wie das in den obigen Ausführungen nahezu schon enthalten ist, hinter der hier beschriebenen Form von T^a geschichtlich als ältestes die reine jambische Reihe liegt: etwa in der Gestalt ⏓–⏓– | ⏓–⏓–⏑–⏓[1]), woraus durch Umformung der Mitte (Silbe 5—7) die vorliegende Hauptform von T^a entstanden wäre.

Äußeren Anhalt in den Materialien der Veda findet diese Annahme wohl nicht. Die dort tatsächlich erscheinenden rein jambischen Reihen (mit der Mitte ⏓–⏓) brauchen kaum etwas besonders Altertümliches im andern Sinn zu sein, als insofern überhaupt Abnormitäten in ältester Zeit relativ häufig aufzutreten pflegen. Doch muß hier dessen gedacht werden, daß eine eigenartige Stellung unter den jambischen Reihen ein besonderer, speziell im VII. Maṇḍala häufiger Typus einnimmt. Wenn dieser auch nicht auf das Gebiet von T^a beschränkt ist, vielmehr sogar zum größeren Teil auf dem von T^b liegt, bespreche ich ihn doch hier, wo eben von den durchweg jambischen Reihen die Rede ist. Es handelt sich um Triṣṭubhreihen, deren Mitte die Gestalt |⏑–⏑, häufiger ⏑|–⏑, daneben seltener –|–⏑ hat, so daß sich für das Ganze vollständig oder annähernd jambischer Rhythmus ergibt; dabei tritt dann in so stehender Verbindung mit diesen Formen der Mitte, daß Zufall ausgeschlossen ist, Wortschluß hinter der achten Silbe ein. Beispiele sind VII, 1, 4. 16; 3, 10:

yátrā nárāḥ | samā́sate | sujā́tāḥ
ayám sŏ agnír | ā́hutaḥ | purutrā́
etā́ nŏ agne | saúbhagā | dīdihi.

Ich halte für zweifellos, daß, wie schon Arnold[2]) gesehen

lere wohl, soweit das der irrationale Takt des Sprechvortrags gestattete, die ungefähre Dauer der beiden andern gehabt haben. Wo nötig, mochte ein Accelerando oder Ritardando aushelfen. So blieb trotz der gewollten Störung des Rhythmus eine gewisse rhythmische Regelmäßigkeit erhalten.

1) Diese Reihe wiederum entstanden aus Zusammenwachsen — in indoiranischer Zeit, wegen der Awestaparallele — einer viersilbigen und einer siebensilbigen Kurzreihe? Ich weiß das nicht zu entscheiden. Die im Veda tatsächlich vorhandenen Viersilbler (s. meine Prolegomena 111 ff.) treten in einer Weise auf, die eine solche Annahme schwerlich stützt.

2) Vgl. dessen eingehende Ausführungen 180 f., 189. Dazu die Zahlen in der Tabelle S. 188.

hat, dieser Typus auf Beeinflussung der Triṣṭubh durch die achtsilbige Reihe beruht. Ein genaues Gegenstück zu dem umgekehrt gerichteten Vorgang: der schon im Ṛgveda bemerkbaren, dann im späteren System der Vipulās sich vollendenden Ausprägung gewisser Formen der achtsilbigen Reihe nach dem Triṣṭubhvorbild[1]). Daß der hier in Rede stehende Typus der Triṣṭubh einen Wortschluß eben da zeigt, wo die kürzere Reihe enden würde, und daß diesem Punkt — abweichend vom gewöhnlichen Triṣṭubhschema — gerade die Quantitäten vorausgehen, die für den Ausgang der kürzeren Reihe charakteristisch sind, kann kein Zufall sein; in den oben angeführten drei Beispielen werden in der Tat achtsilbige Reihen *yátrā nárah̩ samásate, ayám̩ só agnír áhutaḥ, etā́ no agne saúbhagā* mit größerer oder geringerer Bestimmtheit der Phantasie des Verskünstlers vorgeschwebt haben[2]). Diese elfsilbigen Reihen, in denen der Rhythmus der achtsilbigen anklingt, sind nun natürlich schließlich doch Triṣṭubhreihen, und so haben sie fast durchweg, was die achtsilbige Reihe nicht mit sich bringt, Cäsur nach der vierten oder fünften. Hier scheint sich nun die starke Bevorzugung der Cäsur nach der fünften bei diesem Typus zu erklären[3]). So ergeben sich nämlich als auf die Cäsur folgend die Silben — ◡; dagegen bei Stellung der Cäsur hinter der vierten folgen ihr die Silben ◡ —. Im allgemeinen zogen die vedischen Dichter die erstere Möglichkeit vor; der andern stand die — speziell im VII. Maṇḍala recht starke — Abneigung gegen Länge der zweiten hinter der Cäsur entgegen. So mochte man sich an Bevorzugung der Cäsur nach der fünften in dem uns beschäftigenden Typus gewöhnen, welche Neigung dann freilich eben hier, indem dieser Typus fest wurde, größere Entschiedenheit angenommen haben muß. Dazu trug dann vielleicht auch bei, daß Cäsur hinter der vierten die Reihe unschön in 2 Jamben + 2 Jamben + Schlußteil aus einander fallen ließ.

---

1) Auf die Vipulās komme ich in einem späteren Abschnitt dieses Aufsatzes (Nr. 7) zurück.

2) Im letzten Fall hat die lange viertletzte der acht Silben zwar nicht die normale, doch eine immer noch leidlich häufige Quantität. So erklärt sich offenbar, daß die entsprechende Gestalt der Triṣṭubh recht erheblich seltener ist, als die mit Kürze an dieser Stelle, während an sich der Triṣṭubheingang ⏓ — ⏓ — — häufiger ist als ⏓ — ⏓ — ◡.

3) S. die Verhältniszahlen bei Arnold 188. Arnold zeichnet den Typus mit dem Mittelstück (5—7) ◡ | — ◡ durch die Benennung *Vásiṣṭhi verse* aus und bemerkt (S. 181): „The frequency of verses of this type in the Vasiṣṭha group sufficiently accounts for the preference shewn to a late caesura". Aber die Frage bleibt, was denn nun gerade dem „Vās. verse" seine Häufigkeit verschafft hat.

Für die Frage, die uns zur Betrachtung dieser Varietät geführt hat — nach dem Zurückgeben der Triṣṭubh auf eine rein jambische Reihe — ergibt sich wohl mit hinreichender Sicherheit, daß der in Rede stehende Typus als Zeugnis für eine älteste Jambenreihe nicht in Frage kommt. Er ist vielmehr deutlichermaßen Neubildung. Damit ist nun freilich die Annahme einer ursprünglichen solchen Reihe natürlich nicht widerlegt. Ist das vorliegende T^a mit seiner überwiegend anapästischen Mitte aus einer solchen geformt, die nicht nur in der Idee vorgeschwebt hätte, sondern tatsächlich vorhanden war, und deren eintönig jambischen Verlauf eben man durch lebhaftere Bewegung zu unterbrechen bestrebt war? Ähnlich wie hinter dem Śloka mit seiner Unterbrechung des Jambenlaufs in der Vergangenheit die rein jambische Anuṣṭubh tatsächlich gelegen hat? Daß in diesem Sinn eben die Geflissentlichkeit, mit der man in der Triṣṭubh die durchgehenden Jamben vermeidet, als Hindeutung auf deren einstige tatsächliche Geltung zu beurteilen wäre, möchte ich für durchaus glaublich halten. Gewißheit freilich ist mit den bis jetzt zur Verfügung stehenden Mitteln nicht erreichbar. Ob vielleicht Forschungen auf dem Gebiet der Sāmantechnik weiter führen werden, bleibt abzuwarten; groß ist meine Hoffnung darauf nicht.

2. Die altvedische Triṣṭubhreihe mit fünfsilbigem Eingang. Als das große Ereignis in der vorvedischen Geschichte der Triṣṭubh erscheint mir, daß neben T^a die Form T^b erschien.

Vielleicht indem das Pentadenmetrum (⏓ – ⏑ – ⏓; ⏓ – ⏑ – ⏓) vorschwebte, verfiel man darauf, die elfsilbige Reihe hinter der fünften statt hinter der vierten zu teilen und ihr so pentadischen Eingang zu geben. Der altgeläufige Anapäst hinter der Cäsur wurde dabei — charakteristisch für seine Beliebtheit — zusammen mit der Cäsur selbst um eine Stelle verschoben[1]). So fiel seine schließende Länge mit der den Reihenausgang eröffnenden zusammen. Wie in T^a schied die Cäsur auch hier innerlich Geschiedenes. Nach dem fünfsilbigen Vorderteil ⏓ – ⏓ – ⏓ ergab sich ein Hinterteil ⏑⏑ – ⏑ – ⏓: nahezu Wiederholung des Vorderteils, von ihm hauptsächlich durch die hinzukommende Ein-

1) Oder wäre der ganze Hergang richtiger so auszudrücken: man verfiel darauf, zwei Pentaden zu einer elfsilbigen Reihe zu gestalten, indem man der zweiten eine Kürze vorschlug und so zugleich den für jene Reihe charakteristischen Anapäst hinter der Cäsur gewann? Auch bei dieser Fassung würde die Priorität von T^a einleuchten: ohne dies Muster hätte man schwerlich an den Vorschlag der Kürze gedacht.

gangssilbe unterschieden: eine Kürze, die gewissermaßen ein Einklingen dieses Teils der Reihe bezeichnete. Wie deutlich die so sich ergebende annähernde Halbierung als solche empfunden wurde, zeigt sich darin, daß nicht selten Reihen mit genauer solcher Halbierung, Pentadenreihen von 5 + 5 Silben, in Triṣṭubhliedern als Äquivalente der Triṣṭubhreihe erscheinen, wie auch umgekehrt Triṣṭubhreihen in Pentadenliedern [1]. Das Verhältnis des vorderen und des um die eine Anfangssilbe längeren zweiten Teils stellte sich der Phantasie vielleicht ähnlich dar, wie in Griechenland das der beiden Teile des Hexameters [2]) mit der Cäsur *κατὰ τρίτον τροχαῖον*:

–́ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ |
⏑ –́ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏓.

Die Icten von T^b entsprechen offenbar folgendem Schema: ⏓ ́ ⏓ –́ –́ | ⏑ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏓́. Fraglich mag nur wie bei T^a sein, ob auch die Schlußsilbe der Reihe den Ictus trug. Daß ein solcher der Silbe vor der Cäsur zukam, halte ich wegen deren quantitativer Verschiedenheit von der Ictussilbe, die in T^a vor der Cäsur steht, für unwahrscheinlich [3]).

Im Eingang von T^b herrschen die beiden Hauptformen ⏓ – ⏑ – ⏓ und ⏓ – – – ⏓ entschiedener als die entsprechenden Hauptformen des Eingangs von T^a (⏓ – ⏑ – und ⏓ – – –) über die Nebenformen vor; unter jenen wiederum ist die mit kurzer dritter bemerkenswert häufiger als die mit der Länge [4]). Es scheint, daß hier, woran schon Arnold (182) gedacht hat, Einfluß des Pentadenmetrums im Spiel ist; wohl auch Einfluß der zweiten Reihenhälfte, deren Ähnlichkeit mit der ersten — von welcher Ähnlichkeit ja in T^a nicht die Rede sein kann — soeben hervorgehoben ist. Das Übergewicht der kurzen dritten über die Länge ist zwar bei weitem nicht so stark wie in der Pentade [5]), aber der Eingang von T^b ist ja eben auch keine Pentade, sondern steht in einer gewissen Mittelstellung zwischen dieser und dem alten Triṣṭubheingang. Alles in allem haben wir hier bemerkenswert schärfer ausgeprägte Verhältnisse als im Eingang von T^a. Unter den Nebenformen, deren

1) Siehe meine Prolegomena 73. 97.

2) Über dessen Entstehung damit natürlich eine Ansicht nicht ausgesprochen sein soll.

3) Daß in T^b die fünfte, unmittelbar vor der Cäsur stehende Silbe etwas häufiger lang als kurz ist, erklärt sich hinreichend aus der Beschaffenheit des sprachlichen Materials. In T^a überwiegt an der Stelle vor der Cäsur bekanntlich die Länge sehr entschieden.

4) S. die Tabellen bei Arnold 188. 194.

5) S. die Zählungen in meinen Prolegomena 96.

Totalsumme gegenüber den Hauptformen hier eine sehr viel geringere ist als in T^a, hat nur ⏓⏑— — ⏓ einige Häufigkeit. Den übrigen wirkt teils die Abneigung gegen kurze vierte entgegen, die hier stärker ist als in T^a, wo die vierte unmittelbar vor der Cäsur steht, teils die überall durchgehende Abneigung gegen Folge zweier Kürzen in der zweiten und dritten.

Auch in der Mitte der Reihe zeigt sich verglichen mit T^a die größere Regelmäßigkeit dieses Typus. Wie bekannt ist Länge der ersten nach der Cäsur recht wesentlich seltener als dort: vermutlich weil hier diese Länge, auf die sechste Silbe fallend, zum durchgehend jambischen Verlauf stimmte, den man eben vermeiden wollte.

Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir im Einklang mit dem Zeugnis des Awesta (oben S. 491) den Gesamteindruck von T^b als den einer Neuerung auffassen; ich denke, einer glatten, gefälligen Umbildung des alten T^a, genauer von dessen beliebtester Gestalt, der mit dem Anapäst in der Mitte. Das harte Aufeinandertreffen der Längen an siebenter und achter Stelle wird vermieden; durch das Ganze geht leicht fließende Bewegung, welcher die Korresponsion der beiden Hälften sinnfällige Einheitlichkeit verleiht. Daß die Neubildung in entgegengesetzter Richtung — T^a nach T^b — vollzogen wäre, verstände man schwer[1]. Die Eintönigkeit, die einst unter der Alleinherrschaft des beständig sich wiederholenden T^a unvermeidlich gewesen sein muß, wurde nunmehr gemildert oder beseitigt, indem sich neben jenes der neue Typus stellte, vom älteren verschieden genug und doch nicht so weit von ihm entfernt, daß er nicht als sein Äquivalent empfunden wäre. Die Gleichheit von T^a und T^b in den ersten Silben und im Ausgang, die übereinstimmende Bevorzugung des Anapäst in der Mitte, wenn auch nicht an der gleichen Stelle der Mitte, vor allem auch die Gleichheit der Silbenzahl reichte offenbar hin, die teilweise Divergenz der rhythmischen Bewegung als minder wesentlich erscheinen zu lassen.

3. Die ältere Übergangszeit. Während der erste entscheidende Vorgang in der Entwicklung der Triṣṭubhreihe, die Schöpfung von T^b, vor der Überlieferung liegt, können wir den zweiten, das Hinstreben auf die einheitliche Form der späteren

1) Wäre T^a mit seinem Anapäst aus T^b entwickelt, ist es dann wahrscheinlich, daß sich weiter in T^a neben die anapästische noch die andern Formen der Mitte gestellt hätten? Es scheint mir bezeichnend, daß in T^a die ganze Menge dieser Formen vorliegt, T^b mit einer von ihnen verknüpft ist — ich meine, eine von ihnen zu ihrem Ausgangspunkt hat.

Zeit mit dem Mittelstück –⏑⏑, Schritt für Schritt in den Texten verfolgen.

Die Umwälzung, von der zu sprechen ist, setzt später ein als die, welche die achtsilbige Reihe betroffen hat. In den jüngsten Teilen des Ṛgveda sind Spuren von ihr kaum mit Sicherheit zu finden. Es läßt sich gegenwärtig noch nicht übersehen, ob die jüngeren Saṃhitās solche Spuren zeigen; daß uns für den Atharvaveda eine Arbeit fehlt, wie Arnold sie so ausgezeichnet für den Ṛgveda getan hat, macht sich auch hier nur allzu fühlbar. Mit Entschiedenheit zeichnet sich, so viel bis jetzt erkennbar, der betreffende Vorgang zuerst in den Brāhmaṇas und älteren Upaniṣaden ab. Es wäre nützlich, die Materialien aus diesen Texten — sie sind im Vergleich mit denen der vorangehenden und der folgenden Periode recht spärlich — vollständig zu sammeln. Doch reicht das gegenwärtig Zusammengebrachte wohl schon hin, wenigstens die Hauptzüge der Entwicklung erkennbar zu machen. Ich verweise auf meine Zählungen ZDMG. XXXVII, 61 und auf die Kühnaus. Ohne daß sich eine vollkommen scharfe Grenze ziehen ließe, können wir den eben bezeichneten Texten der „älteren Übergangszeit“ dann eine weitere Textmasse anreihen, die wir einer „jüngeren Übergangszeit“ zuschreiben. Sie reicht von Upaniṣaden der nicht ältesten Gruppe, wie der Kaṭha Up., bis zu breiten Schichten des großen Epos. Hier ist zuvörderst von der älteren Periode zu sprechen.

Die entscheidenden Wandlungen vollziehen sich in der Mitte der Reihe. Die den Eingang betreffenden Vorgänge sind charakteristisch genug, stehen aber an Bedeutung hinter jenen unverkennbar zurück.

In den Mittelsilben 5—7 zunächst von T^a gewinnt die Gestalt |–⏑– erheblich an Terrain[1]). Verhältnismäßig noch mehr |–⏑⏑; diese ursprünglich stark zurücktretende Form holt die vorangehende nahezu ein. Die von altersher weitaus häufigste Gestalt der Mitte von T^a, |⏑⏑–, behält den alten Vorsprung für jetzt noch ungefähr unverändert. Zweifelhaft bleibt die Stellung des ohnehin zurücktretenden |⏑⏑⏑.

Was T^b anlangt, so behält die Mitte –|⏑⏑ etwa unveränderte

1) Daß schon in gewissen Partien des Ṛgveda eine bemerkenswert stärkere Neigung für |–⏑– herrscht als anderwärts, hat Arnold Ved. Metre 53 hervorgehoben. Auch hier verbindet sich damit ein Ansteigen der Häufigkeit von |–⏑⏑. Doch bedeutet das keine Vorliebe für lange fünfte im allgemeinen, die sich in Verschiebung des Verhältnisses von –|⏑⏑ und ⏑|⏑⏑ zu gunsten der ersten Form äußern mußte. Siehe die Tabelle bei Arnold 183.

Geltung; ⏑|⏑⏑ geht entschieden zurück; die Nebenformen von T^b verschwinden.

Außerhalb von T^a und T^b beginnt sich ein Typus mit der Mitte –⏑⏑ (ohne Cäsur) zu zeigen [1].

Wenn auch das Zahlenmaterial, auf dem diese Feststellungen beruhen, recht beschränkt ist, dürfen wir ihnen doch um so eher vertrauen, als sie sich mit den bestimmt erkennbaren Vorgängen der dann folgenden Periode in überzeugender Konsequenz zusammenschließen.

Folgende Motive scheinen aus den beigebrachten Einzelheiten hervorzutreten.

Es zeigt sich eine sehr entschiedene Tendenz für die lange fünfte Silbe. Dem entsprechend wächst in T^a die Geltung von |–⏑– und |–⏑⏑, während |⏑⏑– sich eben nur behauptet. In T^b verschiebt sich das Verhältnis von –|⏑⏑ und ⏑|⏑⏑ zu Gunsten der ersteren Form. Die lange fünfte nun steht in unverkennbarer Beziehung zur kurzen sechsten. Diese ist ohnehin in stärkster Überzahl vorhanden; entgegenstehende Möglichkeiten verschwinden jetzt fast spurlos. An der siebenten Stelle, wo in T^a von altersher die Länge dominierte, überwiegt sie auch jetzt noch. Daß |⏑⏑– sich hält, |–⏑– sogar zunimmt, zeigt, daß von Abneigung gegen lange siebente einstweilen noch nicht die Rede sein kann. Aber das besonders starke Zunehmen des in alter Zeit zurücktretenden |–⏑⏑ gibt doch eine erste Hindeutung darauf, daß Vorliebe für kurze siebente, die ja in T^b ohnehin herrscht, im Begriff ist sich auch in T^a festzusetzen. So kündigt sich, für jetzt noch leise, eine Tendenz an, deren Ziel die Gestalt –⏑⏑ der Mittelsilben ist. Es ist bezeichnend, daß jetzt auch cäsurlose Reihen eben mit diesen Mittelsilben aufzutreten anfangen. So arbeitet sich an der Stelle der Reihe, wo früher die anapästische Bewegung herrschte, ein neues Motiv heraus. Nach dem aufsteigenden Rhythmus des Eingangs setzt ein Abstieg ein. Die in der vierten Silbe erreichte Höhe wird in der fünften noch festgehalten, um den Ausgangspunkt für die Senkung der sechsten abzugeben. Die siebente bleibt in T^a überwiegend lang wohl eben nur, weil sie das früher war. Ein positiver Antrieb zu neuem Anstieg ist hier nicht vorhanden. Vielmehr kündigt sich die Tendenz an, in der einmal eingeschlagenen absteigenden Richtung auch in der siebenten Silbe zu verharren und so, unter Aufgabe des schwerfälligen Cre-

1) Dahin rechne ich auch –⏑|⏑; das Wortende hinter der sechsten ist wohl zufällig.

ticus, eine daktylische Reihenmitte zu schaffen, die sich mit dem trochäischen Reihenausgang in ähnlicher Weise zusammenschließt, wie das bei den Griechen — die Parallele ist längst bemerkt worden — in den logaödischen Reihen geschah. Der harte Zusammenstoß der Längen an der siebenten und achten Stelle, den schon die Form T[b] vermieden hatte, wurde, wie man sieht, im Verlauf dieser Bewegung auch aus T[a] entfernt. Möglich, daß das Bedürfnis, für zwei aufeinander folgende Kürzen vieler häufiger Worte Raum zu schaffen, jetzt, wo die neu beliebte Länge der fünften dies erschwerte, mitgewirkt hat, die erwachende Vorliebe für die kurze siebente zu stärken. Daß im Daktylus der Silben 5—7 die Länge den Ictus trug, wird man nicht bezweifeln.

Die beschriebenen neuen Tendenzen bauten sich so zu sagen zunächst, wie das begreiflich ist, in das alte Gemäuer ein, dessen Grundriß durch die Cäsur in ihrer einen oder andern Stellung bestimmt wurde. Im Grunde war doch die Cäsur antiquiert. In ihrer Stellung nach der fünften, die Abwärtsbewegung von –|⏑⏑ zerschneidend, stand sie mit dem neuen Motiv wenig im Einklang. Aber auch hinter der vierten, zwischen das Aufwärts der Jamben im Eingang und das unmittelbar dem antwortende Abwärts des Daktylus oder das Hinundherwogen des Creticus eine Cäsur zu setzen lag kein entschiedener Antrieb vor. So erscheinen jetzt in bald stark steigender Zahl die Fälle ihrer Vernachlässigung. Charakteristisch ist auch der Unterschied gegenüber der alten Zeit in der Behandlung ihres Verhältnisses zum Quantitätenschema. Einst beherrschte sie dies Schema; je nach ihrer Stellung schob sich der Anapäst hin und her. Jetzt arbeitete die Entwicklung auf unabhängige Festigkeit des Schemas hin; in dem Fall, dem diese Bewegung als dem Hauptfall zustrebte, mit der Mitte –⏑⏑, mochte die Cäsur an der einen oder an der andern Stelle oder bald auch überhaupt nicht hineinschneiden, ohne daß die Quantitätsverhältnisse dadurch wesentlich alteriert wurden. So lange man immerhin doch noch an der Cäsur festhielt, lag es nah, daß unter ihren beiden Stellungen die vordere, welche die Bewegung von der langen fünften zur kurzen sechsten nicht retardierte, an Beliebtheit zunahm. Die in alter Zeit bevorzugte Mitte –|⏑⏑, die den Daktylus bereits vollständig aufweist[1]), zeigt doch nicht wachsende Häufigkeit, während es die der neuen Tendenz

1) Freilich scheint die Länge dieses Daktylus im alten –|⏑⏑ den Ictus nicht getragen zu haben (vgl. S. 500), der ihr später zufiel, wie sich das darin zu erkennen gibt, daß in alter Zeit ⏑|⏑⏑ gleichberechtigt daneben stand, später nicht. Vgl. oben S. 502 f.

entsprechenden Formen der Mitte mit Cäsur nach der vierten sind |–⏑– und |–⏑⏑, die jetzt ansehnlich an Geltung gewinnen.

Über den Eingang der Reihe in dieser Periode wage ich einstweilen keine Behauptungen. Hier zu einem klaren Bilde zu gelangen wird auf das wesentlichste dadurch erschwert, daß für die Behandlung der Triṣṭubh — nicht in gleichem Maße für die des Śloka — jetzt[1]) eine starke Neigung zu Freiheiten aller Art, überzähligen Bildungen u. s. w. charakteristisch ist[2]). Wenn es in der Tat gelingen kann, in diesem chaotischen Gesichtsfeld das Bild der Reihenmitte in sicheren Umrissen zu erkennen, wird es angezeigt sein hinsichtlich des Eingangs, wenn nicht zu verzichten, so doch die Herstellung einer vollständigen Materialiensammlung abzuwarten. Gegenwärtig muß es genügen zu konstatieren, daß das alsbald darzulegende Gesetz, das im folgenden Zeitalter für die Quantität der dritten Silbe des Eingangs gegolten hat, jetzt allem Anschein nach noch nicht in Kraft stand[3]).

4. Die jüngere Übergangszeit. Es scheint zweckmäßig, Zwischenstufen vorläufig überspringend die Weiterentwicklung sogleich an einer Stelle aufzufassen, wo sie zu einem deutlich erkennbaren Ruhepunkt gelangt ist. Von da aus werden die Mittelglieder in ihrer charakteristischen Erscheinung leichter verständlich werden.

Ich wähle, um leichten Überblick zu ermöglichen[4]), die Triṣṭubhpartien der Bhagavadgītā, für die zu verzeichnen ist[5]):

1) Und schon vorher in großen Teilen des Atharvaveda, dann auch in der nächstjüngeren Literatur.

2) Man möchte in dieser wie in andern Beziehungen auf die Triṣṭubh dieses Zeitalters anwenden, was Caesius Bassus vom Saturnier sagt (Leo, Der Saturnische Vers 10): nostri autem antiqui ... usi sunt eo non observata lege nec uno genere custodito, ut inter se consentiant versus, sed praeterquam quod durissimos fecerunt, etiam alios breviores alios longiores inseruerunt.

3) Wir sehen dies Gesetz in einem Text wie der Kaṭha Up. erst im Werden (s. unten S. 510). Doch ist nicht ausgeschlossen, daß die Zahlenverhältnisse von Śat. Br. XIV, 7, 1. 2 schon ähnlich zu deuten sind. In Śat. Br. XII, 8, 1; 3, 2, 7. 8 ist davon nichts zu bemerken.

4) Die überaus verdienstlichen Zählungen Zubatýs (ZDMG. XLIII, 619 ff.), die das ganze Mahābhārata betreffen, können, da sie sich auf die Produkte der verschiedenen Entwicklungsstadien zugleich beziehen, das Bild eines einzelnen solchen Stadiums der Natur der Sache nach nicht in voller Anschaulichkeit hervortreten lassen.

5) Hier und in den folgenden Tabellen ist Jagatī der Triṣṭubh gleich gerechnet und sind die wenigen Fälle, in denen Cäsur hinter der 4. oder 5. Silbe angenommen werden kann, nach Gutdünken entschieden.

Mitte (Silben 5—7)	Dritte Silbe des Eingangs[1])	
	kurz	lang
|—◡◡	32	10
|—◡—	10	20
|◡◡—	14	8
|◡—◡	—	1
—|◡◡	49	—
◡|◡◡	2	—
—◡◡ (ohne Cäsur)	62	—

Dazu vier überzählige Reihen[2]).

Wir finden hier von den T^a-Typen |—◡◡ zur größten Häufigkeit aufgestiegen; dies hat vor der Form |—◡—, beide haben vor der alten Hauptform |◡◡— den Vorsprung gewonnen. Von den T^b-Typen hat —|◡◡ annähernd die Alleinherrschaft erreicht; ◡|◡◡ ist nahezu verschwunden. T^a überwiegt T^b an Häufigkeit recht stark. Neben beidem aber haben sich häufig Reihen ohne Cäsur eingestellt, durchweg mit der Mitte —◡◡.

Man sieht, wie diese Verhältnisse sich durchaus in den vorher beschriebenen Richtungen weiter entwickelt haben. Die Quantitäten der Mitte —◡◡ herrschen entschieden vor, ohne doch alleinherrschend geworden zu sein. Der cäsurlose Typus ist zu starker Häufigkeit angestiegen; insofern zeigt sich die Bedeutung der Cäsur wesentlich abgeschwächt. Auch darin ist, wie eben schon berührt wurde, in gewisser Weise dieselbe Abschwächung erkennbar, daß jetzt die in den Quantitäten einander gleichen drei Typen |—◡◡, —|◡◡ und das cäsurlose —◡◡ der Häufigkeit nach an der Spitze stehen, wobei offenbar das Schema der Quantitäten entscheidend, die Cäsur annähernd gleichgiltig ist. In andern Beziehungen freilich zeigt sich deutlich, daß die Cäsur noch immer einen Rest von

1) Der Eingang, bis zur vierten Silbe gerechnet, hat durchweg lange zweite und vierte.

2) Zwei davon gehören wohl dem Wesen der Sache nach dem Typus |—◡◡ mit kurzer dritter zu. Nur ist die Länge nach der Cäsur in zwei Kürzen aufgelöst. Die beiden andern haben |◡◡— mit fünfsilbigem Vorderglied (◡————, ——◡—◡) statt des viersilbigen: ein Typus, auf den unten (Nr. 5) zurückzukommen ist.

Lebenskraft bewahrt hat: die Mitten –⏑– und ⏑⏑– kommen nur mit vorangehender Cäsur vor; sie würden eben bei Cäsur nach der fünften die schon im Veda namentlich für den Fall dieser Cäsur energisch abgelehnte lange zweite hinter der Cäsur ergeben haben.

Wichtig ist sodann die sehr scharf ausgeprägte Behandlung des Eingangs. Alle Eingänge, die nicht lange zweite und vierte haben, sind jetzt verschwunden. Was aber die dritte anlangt, so scheiden sich die Gestalten der Mitte, die im Eingang die kurze dritte verlangen, nämlich –|⏑⏑, das cäsurlose –⏑⏑ und wohl auch ⏑|⏑⏑[1]), und andrerseits die übrigen Mitteformen, die beide Quantitäten der dritten gestatten: |–⏑⏑, |–⏑–, |⏑⏑– (dazu das ausnahmsweise |⏑–⏑). Cäsur nach der vierten also läßt beliebige dritte zu; Cäsur nach der fünften und fehlende Cäsur fordert die Kürze[2]). Das zu Grunde liegende Motiv aufzudecken oder unter den denkbaren Motiven das richtige herauszufinden ist wohl nicht leicht. Auf der einen Seite ist vielleicht Fortleben und Steigerung jener Tendenz anzunehmen, die schon im Ṛgveda im längeren Reiheneingang, anders als im kürzeren, der kurzen dritten einen gewissen Vorzug einräumte; dem Tonfall der zweiten Reihenhälfte sollte schon die erste entsprechen. Auf der andern Seite mochte ein fünfsilbiger Komplex entschiedener als ein viersilbiger der ungegliederten Aufeinanderfolge von Längen zu widerstreben scheinen, dringender die Artikulation durch Kürze der Senkung in seiner Mitte verlangen. Wo es dann wohl verständlich ist, daß die neu entstehende cäsurlose Form an dieser bestimmteren Ausgestaltung des b-Typus teilnahm. Spielte vielleicht auch die Empfindung mit, daß vor der absteigenden Bewegung der Mitte –|⏑⏑ oder des cäsurlosen –⏑⏑ der jambische Aufstieg deutlich hervorgehoben werden mußte? Dagegen spricht, daß das betreffende Gesetz für die Mitte |–⏑⏑ nicht gilt, vor welcher Mitte freilich wiederum andrerseits die kurze dritte, wenn sie auch nicht geboten ist, doch bemerkenswert überwiegt[3]).

---

1) Wie sich bei dieser seltenen, in der Bhagavadgītā nur 2 mal vertretenen Mitte die Verhältnisse im ganzen Mahābhārata stellen, zeigt Zubatý a. a. O. 634 f. (unter Nr. 56. 57. 59. 61): lange dritte erscheint in der Tat einigemal, aber doch nur ganz ausnahmsweise.

2) Wenn der Gang der vorliegenden Auseinandersetzungen es mit sich bringt, daß diese Regel hier ausgesprochen wird, so beanspruche ich damit keineswegs — wie dem Kundigen nicht erst gesagt zu werden braucht — sie entdeckt zu haben. Vgl. u. a. Kühnau 193; Zubatý a. a. O. 627. 630.

3) So in der Bhagavadgītā (oben S. 506) und offenbar überhaupt im Epos (Zubatý a. a. O. 627. 630); schon vorher in der Śvetāśvatara Up. (nicht so in der

Bemerkung verdient noch bei der Mitte | –⏑–, welche beide Eingänge zuläßt, das starke Überwiegen dessen mit der langen dritten [1]). Das ist kein in den verhältnismäßig kleinen Zahlen der Bhagavadgītā an sich denkbarer Zufall. Die das ganze Mahābhārata betreffenden Zählungen Zubatýs (a. a. O. 630) zeigen dasselbe Verhältnis im großen, und zwar genauer in der Form, daß bei der Mitte | –⏑– und in geringerem Maß auch bei der Mitte | ⏑⏑– speziell der Eingang mit langer erster und dritter bevorzugt wird [2]). In der späteren Metrik hat, wie bekannt, die hier besprochene Neigung zur Bildung der Versmaße Śālinī (– – – – | –⏑– –⏑–⏓) und Vātormī (– – – – | ⏑⏑– –⏑–⏓) geführt. Fühlten die epischen Verstechniker den Wunsch, bei der Mitte | –⏑–, die schwereres Gewicht hatte als die häufigere | –⏑⏑, dies Gewicht durch Bevorzugung der langen ersten und dritten noch zu verstärken und dadurch dieser Reihe eine besondere Wuchtigkeit zu verleihen? —

So ist hier nicht ohne Feinheit eine Vielheit gleichwertiger und doch gegen einander nuancierter Formen zusammengeordnet: obenan der Haupttypus mit der daktylischen Mitte, der aus dem doch nicht vollständigen Zusammenfließen mehrerer, bei scharfer Betrachtung noch unterscheidbarer Gestalten sich gebildet hat; dann mannigfaltige Nebentypen verschiedenen Charakters. In dieser Form steht die elfsilbige Reihe innerhalb weiter literarischer Massen vollständig oder annähernd fest [3]); die im Fluß begriffene Entwicklung hat da einen wenigstens vorläufigen Haltepunkt erreicht. Gehen wir nun von dort aus wieder einen Schritt rückwärts, so finden wir einen Zustand, wo das, was wir eben in fertiger Gesetzmäßigkeit antrafen, erst im Begriff ist, sich zu dieser herauszubilden; für jetzt ist es nur eine mehr oder minder entschiedene Vorliebe, die sich auf den betreffenden Typus richtet. Diesem Vorstadium scheint mir die Triṣṭubh (Jagatī) der Kaṭha- und Śvetāśvatara Upaniṣad sowie der in einigen Dharmasūtras begegnenden Zitate anzugehören. Ich lege folgende Zählungen vor [4]):

Kaṭha Up.; s. unten S. 509); in auffallendem Maße dann in den S. 509 behandelten Dharmasūtras. Daß da eine gewisse Gemeinsamkeit der Mitten | –⏑⏑ und – | ⏑⏑ bz. –⏑⏑ im Spiel ist, ist wohl wahrscheinlich. Zu dem hier Gesagten würde die unten S. 510 A. 1 ausgesprochene Vermutung, daß der Fall der Mitte ⏑ | ⏑⏑ ursprünglich abweichend behandelt wurde, gut passen.

1) Im Gegensatz zur Mitte | –⏑⏑, s. die vorige Anmerkung.

2) Bei meinen eignen Zählungen habe ich leider im Glauben an die Indifferenz der ersten Silbe diese Verhältnisse zu beachten unterlassen.

3) Man vergleiche beispielsweise die Angaben Zubatýs über den Bestand des großen Epos, a. a. O. 648 f. (§ 49).

4) Ältere vedische Verse, die in den betreffenden Texten angeführt oder

Kaṭha und Śvetāśvatara Upaniṣad[1]).

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang[2]) Dritte kurz	Regelmäßiger Eingang[2]) Dritte lang	Unregelmäßiger Eingang[3])
|–⏑⏑	13. 32	9. 9	7. 3
|–⏑–	23. 16	18. 28	7. 4
|⏑⏑–	6. 3	21. 16	10. 7[4])
|⏑⏑⏑	2. 1	1. 1.	1. —
T[a] mit unregelmäßiger Mitte	5. 2		
–|⏑⏑	27. 70	6. 7	— —
⏑|⏑⏑	6. 10	9. 5	2. 3
T[b], unreg. Mitte	1. 3		
–⏑⏑ ohne Cäsur	6. 32	2. 2	1. 1
Unreg. Mitte ohne Cäsur	1. 4		

Baudhāyana Dharm. und Vāsiṣṭha Dharm.[5]).

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang Dritte kurz	Regelmäßiger Eingang Dritte lang	Unregelmäßiger Eingang
|–⏑⏑	4. 14	—. 1	1. 1
|–⏑–	3. 6	5. 5	— —
|⏑⏑–	2. 3	6. 3	1. 1
|⏑⏑⏑	1. 1	1. —	2. —
–|⏑⏑	10. 29	1. 3	1. 1
⏑|⏑⏑	1. —	— —	— —
–⏑⏑ ohne Cäsur	5. 20	1. —	— —
–⏑– ohne Cäsur	—. 1	— —	— —

wiederholt werden, sind natürlich unberücksichtigt gelassen. Ebenso die großen Mengen überzähliger oder sonst ganz unregelmäßiger Reihen; auf einige unter diesen hervortretende Typen komme ich unten (Nr. 5) zurück. Die seltenen Unregelmäßigkeiten des Ausgangs habe ich nicht berücksichtigt.

1) Von den jedesmal gegebenen zwei Zahlen betrifft die erste die KU., die zweite die Śv. U.

2) D. h., bis zur vierten Silbe gerechnet, ⏓–⏓–

In diesen Zahlen tritt der Zusammenhang mit dem Stadium der Bhagavadgītā, zugleich aber auch der altertümlichere Charakter der hier untersuchten Versifikation deutlich hervor. Die Stellung der Cäsur nach der vierten (vgl. oben S. 506) überwiegt durchweg, wenn auch in verschiedenem Maße. Cäsurlose Reihen sind, außer im Vāsiṣṭham, noch nicht so häufig geworden wie in der Bhagavadgītā; allerdings mag dabei mitspielen, daß sich in dieser zahlreiche lange Komposita finden. Die daktylische Mitte hat, wieder außer im Vāsiṣṭham, noch nicht das Übergewicht erreicht wie in der Bhagavadgītā. Das Mittelstück |⏑⏑⏑ ist noch nicht, wie in dieser, verschwunden; die Mitte ⏑|⏑⏑ ist wenigstens in den Upaniṣaden noch ziemlich häufig. Besonders deutlich tritt die Verschiedenheit des Entwicklungsstadiums im Reiheneingang hervor. Die von ⏓–⏓– (bz. ⏓–⏓––) verschiedenen Formen des Eingangs sind noch entfernt nicht verschwunden. Die Abhängigkeit der Zulassung der langen dritten von der Stellung der Cäsur ist schon zur Regel geworden[1], aber namentlich in den Upaniṣaden zeigen verhältnismäßig zahlreiche Ausnahmen, daß diese Regel sich doch noch keineswegs vollständig durchgesetzt hat. Das Übergewicht der langen dritten im Fall der Mitte |–⏑– ist (außer in Śvet. Up.?) noch nicht bemerkbar. Von den beiden Upaniṣaden scheint sich auch im Metrum, wie das zu den sonstigen Erwägungen stimmt, die Kaṭha Up. als die ältere zu erweisen.

5. Überzählige Reihen. In der Übergangszeit sind, wie schon berührt wurde, überzählige Reihen sehr häufig, weitaus häufiger als unterzählige. Das Gefäß des Verses kann die Fülle dessen, was man zu sagen hat, oft nicht fassen. Und offenbar war dem Formgefühl eine Reihe, die alles Nötige enthielt — nur noch darüber hinaus eine Zugabe —, erträglicher als eine solche, die irgendwo verstümmelt schien. Selbst die sorgfältige Versifikation der Bhagavadgītā ließ die Reihen zu

⏑ – – – – | ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏑
na caitad vidmaḥ kataran no garīyaḥ

– – ⏑ – ⏑ | ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏑
yad vā jayema yadi vā no jayeyuḥ;

---

3) Überwiegend von der Form –⏑––; dann ––⏑⏑, ⏑––⏑, ⏑⏑–– u. s. w.

4) Darunter eine oft wiederholte stehende Wendung.

5) Jedesmal betrifft die erste Zahl Baudhāyana, die zweite das Vāsiṣṭham.

1) Die Zahlen für die Upaniṣaden legen aber den Gedanken nahe, daß damals in T[b] die Bevorzugung der kurzen dritten nur für die Mitte –|⏑⏑, noch nicht für ⏑|⏑⏑ galt. Vgl. oben S. 507 Anm. 3.

man darf annehmen, daß derartiges als durchaus vollgiltig betrachtet worden ist.

Nähere Prüfung der überzähligen Reihen des großen Epos, deren Bau man dank der Sorgfalt Zubatýs (a. a. O. 637 ff.; vgl. auch Hopkins, The Great Epic 286 ff.) leicht überblicken kann, stellt einige Tatsachen heraus, auf die hinzuweisen nützlich scheint.

Seit vedischer Zeit [1]), wie bekannt, beruht die typische Hauptform der Überzähligkeit in der Triṣṭubhmetrik darauf, daß statt des kürzeren Vordergliedes und längeren Hintergliedes, oder des längeren Vordergliedes und kürzeren Hintergliedes, das längere Vorderglied und das längere Hinterglied zusammengefügt sind. Hier zeigt nun das Epos entschiedenste Vorliebe für folgende drei Kombinationen:

1. × – ◡ – – | ◡ ◡ – – ◡ – ⏓
2. ⏓ – ◡ – – | – ◡ – – ◡ – ×
3. – – – – – | – ◡ – – ◡ – ⏓ [2]).

Das Motiv, auf dem die erste Form beruht, ist leicht verständlich. Der Poet hob an mit dem Eingang der in diesem Zeitalter häufigsten Reihenformen (Zubatý 627): × – ◡ – –. Nach der Cäsur fuhr er dann, eben dieser Form entsprechend, fort mit ◡ ◡ –. Aber dabei geriet er aus dem normalen Geleise ◡ ◡ – ◡ – ⏓ in das zuerst diesem gleich verlaufende, ebenfalls recht häufige andre (Zub. 630) ◡ ◡ – – ◡ – ×. So begreift sich der Hergang besser als durch die Annahme, daß dem Dichter schon anfangs als Ziel die zweite Hälfte ◡ ◡ – – ◡ – ⏓ vorschwebte und ihm dann die zugehörige erste Hälfte um eine Silbe zu lang geriet. Denn da zu jener zweiten Hälfte häufiger das Vorderglied ⏓ – – – als × – ◡ – gehört (Zub. 630), versteht man auf diese Weise nicht, warum der in Rede stehenden überzähligen Form kurze dritte zukommt [3]).

Anders muß der psychologische Vorgang bei der dritten oben verzeichneten Kombination gedacht werden. Hier ist in der Tat von der schon anfangs vorschwebenden Vorstellung des zweiten Teils auszugehen. Denn ein erster Teil – – – – – kommt normalerweise überhaupt nicht vor [4]). Unzweifelhaft veranlaßte die

1) Vgl. meine Prolegomena 66 ff.

2) Dies die Vaiśvadevī der klassischen Metrik.

3) Die im übrigen gleiche Form mit langer dritter ist wesentlich seltener (Zub. 638).

4) Er findet sich, außer in der eben in Frage stehenden Kombination, noch in Zubatýs Nummern 60. 82. 112. Die beiden letzten sind selbst überzählig und kommen als Ausgangspunkt für jene viel häufigere überzählige Form nicht in Betracht. Ebenso wenig aber Nr. 60. Wie hätte diese an sich nicht besonders

Absicht einen zweiten Teil –⏑––⏑–⏓ zu bilden, dazu, den ersten Teil aus lauter Längen herzustellen (vgl. was oben S. 508 über die hierauf gerichtete Vorliebe bemerkt ist); nur geriet diese Längenreihe eben in Anlehnung an andre fünfsilbige Reihen um eine Silbe zu lang.

Die zweite der obigen Kombinationen endlich mag einerseits auf dem häufigen Typus ⏓–⏑–|–⏑––⏑–⏓ (Zub. S. 630), andrerseits auf der häufigsten Form des Eingangs ⏓–⏑–– (dazu dann vielleicht noch auf der ersten Kombinationsform?) beruhen.

Bemerkenswert ist, daß die beliebteren Typen dieser überzähligen Reihen immer nur das Mittelstück –|⏑⏑– oder –|–⏑– haben, aber nicht –|–⏑⏑[1]). Es scheint, daß die überzählige Form mit dem Daktylus deshalb der Phantasie ferner lag, weil die Hauptform dieses Zeitalters den Daktylus hatte und die besondere Geläufigkeit dieses Geleises Entgleisungen erschweren mochte.

Blicken wir von diesen Verhältnissen des großen Epos auf die Kaṭha und Śvetāśvatara Upaniṣad hinüber, in denen wir vorher den epischen Zustand sich vorbereiten sahen, so finden wir auch hier Ähnliches, namentlich in der Śv. U., in der sich eine ziemlich ausgeprägte Sachlage herausgebildet hat, während in der KU. noch bunte, offenbar den Stempel höheren Altertums tragende Verwirrtheit herrscht.

Als zweite Reihenhälfte ist in der KU. am häufigsten ⏑⏑––⏑–⏓; wenn die vorangehende erste Hälfte am häufigsten die Gestalt ⏓–⏑–– hat (4mal), so entspricht das dem ersten der oben angegebenen drei Haupttypen des Epos[2]). Es folgt die hier noch nicht so wie später zurückgedrängte zweite Hälfte –⏑⏑–⏑–⏓ (4mal, darunter 2mal mit dem Eingang ⏓–⏑––[3])). Weiter die zweite Hälfte –⏑––⏑–⏓; wenn die 2mal den Eingang ⏓–––– hat[4]), so könnte sich hier der obige 3. Typus (S. 511) vorbereiten. Endlich zweite Hälfte ⏑⏑⏑–⏑–– mit dem Eingang ––⏑––

häufige normalzählige, aber in ihren Quantitäten der Norm nicht entsprechende Form eine überzählige viel häufigere, in den Quantitäten des Hintergliedes vollkommen anders gebildete hervorgerufen?

1) Verhältnismäßig seltene solche Formen gibt Zubatý S. 639 unter Nr. 107—115. Vgl. auch Hopkins 288.

2) Die andern Eingänge vor demselben zweiten Teil (wobei kleine Unregelmäßigkeiten von dessen Ausgang nicht berücksichtigt sind) in der KU. sind ⏓–––– (2mal), ⏓––⏑– (2mal), ⏑–⏑–⏑, ⏑⏑–⏑–, ⏑––⏑⏑ (je 1mal).

3) Eingang in den beiden andern Fällen: –⏑⏑⏑–, –––⏑–.

4) Außerdem der Eingang ––⏑–– (1mal).

(1 mal). Man sieht, daß im Ganzen für den Eingang ⏓–⏑–– besondere Vorliebe herrscht; das paßt in den sonstigen Entwicklungsgang gut hinein. In der ŚvU. findet sich: zweiter Teil ⏑⏑––⏑–⏓; davor Eingang meist ⏓–⏑–– (10 mal!): der erste epische Typus von S. 511[1]). — Zweiter Teil –⏑––⏑–⏓; davor Eingang meist ––––– (5 mal) bz. ⏑–––– (2 mal), sowie ⏓–⏑–– (3 mal): der dritte und zweite obige epische Typus[2]). — Seltener ist, wie im Epos, der zweite Teil –⏑⏑–⏑–⏓ (4 mal); davor Eingang ⏓–⏑–– (2 mal)[3]). — Je einmal finden sich die zweiten Teile ⏑⏑⏑–⏑–⏑ (davor: ––⏑––) und ⏑–––⏑–– (davor: –––––).

Hält man das alles zusammen mit den ṛgvedischen Materialien, die ich vor langer Zeit vorgelegt habe[4]), so ergibt sich ein Bild davon — natürlich wird dies der Vervollständigung durch Feststellungen über die jüngeren Saṃhitās, die Brāhmaṇas und ältesten Upaniṣaden bedürfen —, wie die allgemeine Geschichte der Triṣṭubh sich auf dem speziellen Gebiet dieser überzähligen Triṣṭubhreihen widerspiegelt.

6. **Die Triṣṭubh des alten Buddhismus.** An die fest ausgeprägte Triṣṭubh der epischen Schichten, als deren Repräsentantin wir etwa die Bhagavadgītā betrachten können, schließt sich in andern Partien des großen Gedichts und im Rāmāyaṇa die gegen die Cäsur gleichgiltig gewordene, allein das eine Schema ⏓–⏑––⏑⏑–⏑–⏓ beständig wiederholende: womit die Geschichte dieses Versmaßes im wesentlichen ihr Ziel erreicht hat.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Hervorhebung dieser beiden Typen der epischen Triṣṭubh eben nur ganz im Großen die Entwicklung der betreffenden Verhältnisse charakterisieren soll. Auf Einzelheiten, individuelle Eigentümlichkeiten bestimmter Abschnitte u. dgl. mehr (wie z. B. die sehr hervortretenden metrischen Besonderheiten der Erzählung von Vāmadevas Rossen M. Bh. III, 192, mit dem Vorherrschen der Mitte |⏒⏑– und der großen Häufigkeit überzähliger Reihen) lag es nicht in meiner Absicht einzugehen.

Nun aber ist zu fragen, wie sich in die betrachtete Entwicklung die Verstechnik des alten buddhistischen Kanon einordnet[5]).

1) Sonstige Eingänge: ⏑–⏑–⏑, ⏑–––– (je 1 mal). Die Abneigung gegen die lange dritte im Typus ⏓–––|⏑⏑–⏑–⏓ kommt auch in dieser überzähligen Varietät zur Erscheinung.

2) Sonstige Eingänge: –⏑–––, –––⏑⏑, ––⏑–⏑ (je 1 mal).

3) Sonstige Eingänge: ⏑–––⏑–, –––⏑–.

4) Prolegomena a. a. O.

5) Ich habe mich mit dieser Frage schon in der Gurupūjākaumudī 10 f. beschäftigt. Das dort Gesagte aber bedarf auf Grund fortgeschrittener Kenntnis der außerbuddhistischen Triṣṭubh mancher Ergänzungen.

Neben den Zählungen Fausbölls über das Dhammapada[1]), die leider die Cäsur nicht berücksichtigen[2]), lege ich die folgenden über den Aṭṭhakavagga (Sutta Nipāta) und über das erste Kapitel (Devatāsaṃyutta) des Saṃyutta Nikāya zu Grunde. Der für diese Textschicht geltenden Normalgestalt der ersten vier Silben der Reihe (⏓–⏑–) ist die in einer Anzahl von Fällen auftretende fünfsilbige Form mit dem bekannten Vorschlag einer Kürze (⏑⏑–⏑–) gleichgerechnet worden. Die verschwindend seltenen Unregelmäßigkeiten des Reihenausgangs sind nicht berücksichtigt; ebensowenig das gleichfalls recht seltene Auftreten einzelner Jagatireihen inmitten der Triṣṭubh[3]).

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang	Unregelmäßiger Eingang
|–⏑⏑	112. 26	2[4]). 6[5])
|–⏑–	12. 3	— 1[6])
|⏑⏑–	5. 6	— 1[7])
|⏑⏑⏑	2. —	— —
|–⏓⏑	7. —	1[8]). —
–|⏑⏑	167. 33	7[9]). 2[10])
⏑|⏑⏑	25. 9	3[11]). 1[12])
–|⏑–	5. 3	— —
⏓|–⏑	3. —	— —
Ohne Cäsur:		
–⏑⏑	100. 36	11[13]). 1[14])
–⏑–	3. 1	— —
–––	1. —	— —
––⏑	4. —	— —

1) Vgl. auch die Bemerkungen von Moore JAOS. XXVIII, 326 ff. über das Itivuttaka.

2) Zur Ergänzung verweise ich auf meine Angaben ZDMG. XXXVII, 61.

3) Die erste Zahl der Tabelle betrifft jedesmal den Aṭṭhakavagga, die zweite das Devatāsaṃyutta. — Einzelne Fälle, deren Beurteilung zweifelhaft ist, können das Gesamtergebnis der Statistik nicht beeinflussen. Natürlich steht nicht immer fest, welches die genaue dem Verskünstler vorschwebende Wortform war; so kann man vielfach zwischen *-aṃ* und langem *-aṃ* schwanken.

4) Eingänge ⏑⏑––, ––⏑⏑.

Dazu kommen über- und unterzählige Zeilen (Aṭṭh.: 12, Devat.: 10). Mit einer gewissen Regelmäßigkeit tritt unter ihnen die Verbindung eines fünfsilbigen ersten Reihenteils (fast immer ⏓–⏑––, einmal ––⏑–⏑) mit einem siebensilbigen zweiten (fast immer ⏑⏑––⏑–⏓, einmal –⏑⏑–⏑––) hervor (zusammen 6 mal).

Diese Zahlen ergeben ein sehr starkes Übergewicht der Gestalt –⏑⏑ in den Mittelsilben 5—7, gleichviel ob Wortende hinter der vierten oder fünften[1]) oder an keiner der beiden Stellen steht[2]). Ferner überhaupt weitgehende Gleichgiltigkeit gegen die Cäsur. Endlich sehr starkes Vorherrschen des normalen Reiheneingangs. So nähert sich hier die Triṣṭubhreihe, wie auch aus Fausbölls Feststellungen über das Dhammapada hervorgeht, in hohem Grade dem Schema ⏓–⏑––⏑⏑–⏑–⏓. Aber was von den Formen mit andrer Mitte als –⏑⏑ übrig ist, weist immerhin deutlichste Spuren des alten von der Cäsur beherrschten Zustandes auf. Wie es diesem entspricht, gehört zur Mitte –⏑– und ⏑⏑– überwiegend oder durchweg Cäsur nach der vierten, zur Mitte ⏑⏑⏑ überwiegend die nach der fünften. Eine klare Spur des Alten liegt auch darin, daß in den überzähligen Reihen von 5 + 7 Silben der zweite Teil, wie in der alten Zeit, weit überwiegend die Gestalt ⏑⏑––⏑–⏓ hat und nur ausnahmsweise die in diesen Texten selbst herrschende Gestalt dieses Teils –⏑⏑–⏑–⏓. Auch in der Bildung des Eingangs erkennt man besonders im Devatāsaṃyutta hinter der Hülle der modernen allein mit der kurzen dritten arbeitenden Technik deutlich die Spur des älteren Zustandes.

---

5) Eingänge ⏑⏑–⏑⏑ (mit Kürze als Vorschlag), ––⏑⏑ (2 mal), –⏑⏑–, ⏑–––, ––––.

6) Eingang ⏑–––.

7) Ebenso.

8) Eingang ––⏑⏑.

9) Eingänge –⏑–– (2 mal), –⏑⏑– (3 mal), –––– (2 mal).

10) Eingänge ––––, –⏑⏑–.

11) Eingänge –⏑⏑– (2 mal), ⏑–––.

12) Eingang –⏑⏑–.

13) Eingänge –⏑⏑– (2 mal), –––– (7 mal; mehrfach annähernd gleicher Wortlaut), ––⏑⏑, ⏑⏑––– (mit Kürze als Vorschlag).

14) Eingang –⏑⏑–

1) Letzteres bemerkenswert häufiger als ersteres, im Unterschied von den früher betrachteten Materialien. Ist das dahin zu deuten, daß jetzt, wo die Cäsur sehr schwach oder verwischt war, der Grund zur Bevorzugung ihrer Stellung nach der vierten fortfiel?

2) Die Cäsur tritt im Ganzen doch wohl noch häufiger auf, als der bloße Zufall ergeben mußte: so im Dhammapada (ZDMG. XXXVII, 61).

Wenn von den wenigen hier sich findenden Eingängen mit langer dritter vier vor den Mitten |—⏑⏑, |—⏑—, |⏑⏑— stehen und auf die so viel häufigeren Mitten mit Cäsur nach der fünften oder ohne Cäsur nur ein solcher Fall kommt, wird hier doch eine Nachwirkung des oben besprochenen Gesetzes vorliegen, das lange dritte im Ganzen nur in T^a gestattete. Man bemerke insonderheit, daß auf nur 7 Fälle mit |⏑⏑— und nur vier mit |—⏑— schon je ein Fall der langen dritten kommt (beide in I, 4, 3: *anāgantvā puriso maccudheyyā*, *na te kāmā yāni citrāni loke*. Ähnlich im Dhammapada. Dort finden sich zwei Fälle mit langer dritter[1]): 142 *santo danto niyato brahmacārī*, 354 *sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti*[2]). Daß beide nicht nur Cäsur nach der vierten, sondern auch die seltenen Mitten |⏑⏑— und |—⏑— haben, ist wohl kein Zufall[3]).

Bei alledem kann man sich nicht verbergen, daß die Vergleichung der buddhistischen Triṣṭubh etwa mit der der Bhagavadgītā ein wesentlich andres Resultat ergibt, als man erwartet hätte. In der so entschiedenen Vorherrschaft der Mitte —⏑⏑ und des Eingangs ⏓—⏑— zeigen die buddhistischen Texte eine Annäherung an den klassischen Zustand, die in der Tat überrascht. Was in ihnen als Überrest spärlich fortexistiert, ist in der Bhagavadgītā in vollem Leben vorhanden. Man wird dies vorurteilslos würdigen und doch, wie wohl kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht, nicht daran denken, den Suttanipāta oder das Dhammapada darum für jünger als die Bhagavadgītā zu erklären. Auf andern Gebieten liegende Momente würden das unmöglich machen, mit denen auf Seiten der Metrik die Vergleichung der Ślokatechnik im Einklang steht. Wir werden ohne die Annahme eines langsameren und eines schnelleren Entwicklungstempos in den verschiedenen literarischen, vermutlich auch in den geographischen Bereichen nicht durchkommen. Der Buddhismus und vielleicht überhaupt der Osten[4]) war in der Uniformierung der Triṣṭubh

---

1) Von dem ganz unregelmäßigen V. 330 sehe ich ab.

2) Allerdings Eingang hier nicht ————, sondern —⏑——.

3) Im nächsten Abschnitt wird von den Vipulāformen des Śloka die Rede sein, die ja durch die Entwicklung der Triṣṭubh entscheidend beeinflußt sind. Es wird sich zeigen, daß auch in ihnen die buddhistische Metrik eine Spur des Gesetzes bewahrt hat, welches die Quantität der dritten Triṣṭubhsilbe von der Stellung der Cäsur abhängig macht.

4) Auch die Jainas haben die Triṣṭubh wie die Buddhisten, sogar noch entschiedener als diese uniformiert, indem sie gleichfalls der Hauptsache nach die Gestalt ⏓—⏑——⏑⏑—⏑—⏓ durchführten; doch auch sie haben daneben, freilich selten, die alten Mitten |⏑⏑— und |—⏑— erhalten. Siehe Jacobi ZDMG.

vorausgeeilt, während die brahmanischen westlichen Verskünstler oder doch große Gruppen von ihnen noch an Älterem festhielten, das erst später zu dem im Osten erreichten Zustand oder vielmehr über ihn hinaus entwickelt worden ist.

7. **Der Einfluß der Triṣṭubh auf den Śloka: die Vipulās.** Die Geschichte der Ślokaformen mit anderm zweitem Fuß[1]) als dem normalen der alten Zeit ⏑–⏑⏓ oder dem normalen der jüngeren Zeit ⏑––⏓ habe ich Nachr. 1909, 233 ff., zum Teil nach dem Vorgang **Jacobis**, darzustellen versucht. Die leitende Tatsache ist, daß die Ślokazeilen mit B ⏑⏑⏑⏓ („I. Vipulā"), B –⏑⏑⏓ („II. Vipulā"), B –––⏓ („III. Vipulā"), B –⏑–⏓ („IV. Vipulā"), dazu in älterer Zeit auch mit B ⏑⏑–⏓, sich an die Triṣṭubhzeilen, zu deren Silben 5—8 sie in ihren Quantitäten stimmen[2]), in der Cäsur und den Quantitäten des Eingangsfußes anlehnen[3]). Auf Grund der im Obigen dargestellten Geschichte der Triṣṭubh glaube ich die bisher gewonnenen Erkenntnisse nach einigen Seiten erweitern oder präzisieren zu können.

Ein besonders unbequemes Problem war es gewesen, weshalb in gewissen Vipulās (I. IV; dazu im Fall von B ⏑⏑–⏓) A (abgesehen von der allgemein geltenden Ausschließung von ⏓⏑⏑⏓) nur der Beschränkung unterworfen ist, daß es auf eine Länge ausgehen muß, während in den andern Fällen (Vip. II. III) für A die Gestalt ⏓–⏑– verlangt wird.

XXXVIII, 607 f. Vgl. zur Triṣṭubh der Jainas auch **Schubring**, Ācārāṅgasūtra p. 54.

1) Als „Füße" des Śloka benenne ich die vier viersilbigen Teile. Ich bezeichne sie als A, B, C, D.

2) Nur bei der III. Vipulā findet solche Übereinstimmung nicht statt. Diese ist, wie ich a. a. O. gezeigt habe, Neubildung nach der zweiten.

3) Anschaulich und lehrreich hat **Hopkins**, The Great Epic 216, an epischen Beispielen gezeigt, wie sich der Zusammenhang zwischen solchen achtsilbigen Reihen und dem entsprechenden Teil von elfsilbigen gelegentlich in direkter Identität des Wortlauts ausprägt. Zeigt sich die Wirkung des elfsilbigen Vorbildes auf die achtsilbige Reihe auch darin, daß die Schlußsilbe mehrerer Vipulāformen, weil einer Länge des elfsilbigen Schemas entsprechend, meist lang ist? Vgl. die Angaben von Hopkins 221 f., auch Jacobi Ind. Studien XVII, 450. Ich habe die Frage nicht hinreichend untersucht und zweifle einstweilen. Bei der ersten und zweiten Vipulā könnte sich das Überwiegen der Länge wegen der drei bz. zwei vorangehenden Kürzen von selbst ergeben haben. Für die dritte Vip., wo Längen vorangehen, gilt jenes Überwiegen der Länge nicht. Für die seltene vierte soll es nach Hopkins gelten, aber in seinen Beispielen S. 453 f. erscheint die Kürze oft genug. Simons Tabellen für Pālitexte (ZDMG. XLIV, 84 ff.) können allerdings an absichtliche Bevorzugung schließender Länge in dieser Vipulā denken lassen.

Jetzt verstehen wir die betreffende Regelung sofort zunächst für die II. Vipulā ⏓–⏑––⏑⏑⏓. Zur achtsilbigen Reihe mit B–⏒⏓ stimmen zwei Formen der Triṣṭubhreihe, sofern wir uns an deren Entwicklungsstadium halten, welches durch das Gesetz über Länge und Kürze der dritten (oben S. 507) beherrscht wird[1]: ⏓–⏑––|⏑⏑–⏑–⏓ und ⏓–⏓–|–⏑⏑–⏑–⏓. Von diesen beiden Typen ist der erstere in Upaniṣaden und Dharmasūtras (oben S. 509) wie auch im großen Epos (Zubatý ZDMG. XLIII, 627. 630) der entschieden häufigere. So ist es verständlich, daß die Vipulā überwiegend den Eingang jener Form der Triṣṭubhreihe ⏓–⏑– und meist, wie diese, Cäsur nach der fünften hat. Auf den andern Fall komme ich später (S. 519) zurück.

Daran schließt sich als Nachahmung die dritte Vipulā ⏓–⏑––|–––⏓, die keiner Triṣṭubhform nah steht und denn auch, wie ich früher gezeigt habe, in ihrer Vorgeschichte nicht in dieselbe Vergangenheit wie die übrigen Vipulās hinaufreicht. Sie ist eben nur indirekt, durch die zweite hindurch, von der Triṣṭubh beeinflußt.

Weiter die vierte Vipulā mit B–⏑–⏓; sie stellt sich zur Triṣṭubhreihe ⏓–⏓–|–⏑––⏑–⏓; Cäsur nach der fünften ergäbe keine gebräuchliche Triṣṭubhform. So ist es in der Ordnung, daß die Vipulā Cäsur nach der vierten und mithin, dem oben entwickelten Gesetz entsprechend, indifferente dritte (Eingang ⏓–⏓–) hat. Wenn nun daneben auch der Eingang ⏓⏑–– gestattet wird (die einzige noch in Betracht kommende Möglichkeit mit langer vierter, da ⏓⏑⏑– prinzipiell ausgeschlossen ist), so entspricht auch dieser Eingang einer im Triṣṭubhvorbild gegebenen Möglichkeit. Da herrscht ja durch lange Zeit im Eingang von T^a wesentlich größere Freiheit als in dem von T^b. Daß die hier im Śloka aufrecht erhalten wurde, mag durch den Zustand in der Pathyāform dieses Metrums befördert sein.

Sehr durchsichtig ist ferner die später aufgegebene Reihenform mit B⏑⏑–⏓, vor der gleichfalls nicht A ⏓–⏑–, sondern nur Ausgang des A auf Länge gefordert wird. Auch hier wie bei der vierten Vipulā war Anschluß allein an eine T^aform möglich, die mit der Mitte |⏑⏑–, welche in Bezug auf den Eingang mit der für die vierte Vipulā entscheidenden T^aform, mit Mitte |–⏑–, gleich steht. So erklärt sich, daß auch für diese Ślokazeile Cäsur nach der vierten und betreffs der Quantitäten des Eingangs das eben über die IV. Vipulā Bemerkte gilt.

1) Genau genommen muß hinzugefügt werden: und sofern wir von der cäsurlosen Triṣṭubhreihe absehen.

Für die **erste Vipulā** endlich, mit B ⏑⏑⏑⏓, bot sich Anknüpfung an zwei der minder häufigen T.formen, T^a mit Mitte |⏑⏑⏑ und T^b mit Mitte ⏑|⏑⏑. Dem entspricht es, daß die Vipulā Cäsur beliebig nach der vierten oder der fünften zuläßt. Die engere Quantitätsbeschränkung im Eingang gilt für das erste der beiden T-Vorbilder nicht; vielleicht ursprünglich auch nicht für das zweite (oben S. 510 A. 1). So ist es begreiflich, daß diese Vipulāform betreffs des Eingangs mit den freieren zuletzt besprochenen auf einer Linie steht[1]). —

Wir kehren noch einmal zur **zweiten Vipulā** zurück. Wir sahen, daß B ⏓⏑⏑⏓ Anschluß an eine allergeläufigste und an eine immer noch recht geläufige Triṣṭubhform (mit Mitte —|⏑⏑ bz. |—⏑⏑) ermöglicht. Beide, die Cäsur verschieden stellend, haben entsprechend verschiedene Gesetze für den Eingang. Da nun die Vipulā die beiden Cäsurstellungen zuläßt (häufiger nach der fünften, seltener nach der vierten), ergibt sich die Frage: verbindet sich damit, dem T-Vorbild entsprechend, verschiedene Regelung der Quantitäten des Eingangs?

Diese Fragestellung führt uns zu einer Beobachtung **Jacobis**[2]) und hilft uns diese in den ihr zukommenden Zusammenhang einordnen. Jacobi hat für beide Epen festgestellt, daß überall, wo die II. Vipulā „nicht mit dem gesetzmäßigen Fuße ⏓—⏑— anhebt, sondern mit einem andern viersilbigen, auf eine lange Silbe endenden Versfuße", Cäsur nach der vierten steht. Also — wie auch durch die Beispielsammlung bei **Hopkins**, Gr. Epic 449 f. bestätigt wird — Cäsur nach der vierten läßt den „gesetzmäßigen" wie den freieren Eingang zu; Cäsur nach der fünften verlangt den ersteren; z. B. einerseits *yato yato niścarati* oder *bhavān dharmo*

1) Jacobi Ind. Stud. XVII, 449 bemerkt und sucht es zu erklären, daß in der 1. Vipulā A gewöhnlich mit zwei oder mehr Längen, nicht mit einer einzigen schließe. Für die späteren Kunstdichter habe ich das nicht untersucht. Aber ich bemerke, daß nach meinen Zählungen für Manu I—V (ZDMG. XXXV, 184) in dieser Vipulā A ⏓——— 29 mal, ⏓⏑—— 26 mal, dagegen ⏓—⏑— 25 mal erscheint (die noch übrige Kombination ⏓⏑⏑— ist bekanntlich wegen der beiden mittleren Kürzen unbeliebt); das deutet kaum auf besondere Abneigung gegen den Ausgang auf nur **eine** Länge. Für die buddhistische Metrik setze ich die Zahlen her, die Simons Tabelle ZDMG. XLIV, 86 für die Jātakas ergibt: A ⏓——— 17 mal, ⏓⏑—— 24 mal, dagegen ⏓—⏑— 52 mal (⏓⏑⏑— natürlich ganz selten). So möchte ich an der von J. behaupteten Sachlage doch zweifeln. Soweit überhaupt der Ausgang von A auf —— den auf ⏑— überwiegt, erklärt sich das eben aus der Ausschaltung von ⏓⏑⏑—.

2) Gurupūjākaumudī 50 f. (s. auch Das Rāmāyaṇa 25 Anm.), vgl. meine Ausführungen Nachr. 1909, 243 f.

dharma iti; andrerseits *surāṃ surāpāḥ pibata*. Diese Regelung stimmt so genau zu den oben (S. 507) beschriebenen Verhältnissen der Triṣṭubhreihen mit den Mitten |–⏑⏑ und –|⏑⏑, daß — zumal in dieser Umgebung, wo wir beständig den Einklang der Vipulābildungen und der Triṣṭubh beobachten — der Zusammenhang sich wohl mit Evidenz aufdrängt.

Da die dritte Vipulā der zweiten nachgebildet ist, entsteht die Frage, ob bei ihr das eben beschriebene Verhältnis wiederkehrt. Meine Sammlungen ZDMG. XXXV, 184 ergaben aus den fünf ersten Büchern des Manu vier Fälle[1]), in denen die im Ganzen recht streng behandelte dritte V. nicht den normalen Eingang ⏓–⏑– hat. Von diesen hat II, 120 (Eingang –––––) und III, 214 (Eing. ⏑⏑–⏑) in der Tat Cäsur nach der vierten; IV, 154 (Eing. ⏑⏑–⏑) nach der fünften[2]); IV, 98 (Eing. ⏑⏑––) läßt beide Auffassungen zu. Bei der Genauigkeit, mit der in diesem Typus im allgemeinen die Cäsur nach der fünften beobachtet wird, könnte wohl glaublich scheinen, daß hier ein bestimmter Zusammenhang obwaltet. Die Sammlungen von Hopkins a. a. O. 451 f. indessen unterstützen diese Auffassung nicht, und es ist wohl denkbar, daß hier, wo keine Triṣṭubhparallele Wirkung übte, die für die zweite Vipulā festgestellte Regelung nicht in Kraft trat.

Jacobi dehnt seine Cäsurregel, mit der wir uns bisher in Bezug auf ungewöhnliche Eingänge der II. Vip. beschäftigt haben, auch auf die Fälle ungewöhnlicher Padaausgänge aus; eben auf der Ungewöhnlichkeit soll das Bedürfnis beruht haben, die Mitte des Pāda durch die Cäsur zu markieren und so dessen regelmäßige Silbenzahl hervortreten zu lassen. Zu den Fällen dieser Art rechnet J. zunächst die IV. Vipulā (B –⏑–⏓), die bekanntlich verhältnismäßig selten ist: wir haben schon gesehen (S. 518), daß sich in ihr die Cäsur nach der vierten in der Tat aus dem Triṣṭubhvorbild erklärt. Weiter den Fall mit B ⏑⏑–⏓: von ihm gilt dasselbe. Endlich den Fall mit dem sehr seltenen B ⏑–⏑⏓. Ich habe früher[3]) darauf aufmerksam gemacht, daß dieser seiner geschichtlichen Natur nach von den Vipulās durchaus verschieden ist; die Materialien, die Hopkins a. a. O. 456 f. zusammengebracht hat, scheinen denn auch der Annahme von Jacobis Cäsurregel wenig günstig.

---

1) Ein fünfter, damals von mir angenommener, III, 231, fällt nach der seitdem erschienenen Ausgabe Jollys fort.

2) Man bemerke in diesen beiden Fällen die Kürze am Schluß des Eingangs.

3) Nachr. 1909, 235. 244.

Alles in allem möchte ich glauben, daß die Herleitung dieser Regel aus dem Bedürfnis nach klarer Markierung der Pādalänge mit einer allzu fraglichen Empfindung operiert, als daß nicht die hier vorgelegte, auf konkreten, scharf bestimmten Verhältnissen aufgebaute und innerhalb mannigfacher Verzweigungen sich bewährende Erklärung aus Nachbildung der Triṣṭubh den Vorzug verdienen sollte. —

Endlich ist zu fragen, welchem Zeitalter die Regelung der Vipulāformen angehört hat. Schon früher[1]) habe ich gezeigt, daß hinsichtlich der Behandlung der Cäsur Erscheinungen, die in der Richtung der Vipulābildungen liegen, bis in den Ṛgveda zurückgehen. In Bezug auf die Quantitäten kann derartiges natürlich erst da sichtbar werden, wo die Eingänge der achtsilbigen und der elfsilbigen Reihe sich einigermaßen von einander entfernt haben. Deutlich treten die betreffenden Gesetze, soviel ich bis jetzt finden kann, erst in der altbuddhistischen Metrik hervor. Aber wie ich schon früher bemerkte, sie zeigen eine Gestalt, die aus den Prämissen dieser Metrik nicht abgeleitet werden kann, vielmehr auf ein vorbuddhistisches Aussehen der Triṣṭubh deutet. Jetzt können wir dem auf Grund der obigen Untersuchungen hinzufügen, daß jene Regelung der Quantitäten das Vorhandensein des Gesetzes über die dritte Triṣṭubhsilbe voraussetzt. Man wird in der einen und in dem andern denselben Stil des metrischen Gestaltens erkennen, dasselbe Hinarbeiten darauf, an die Stelle alten Schwankens scharf umrissene, positive, von Willkürlichkeit nicht freie Ordnung zu setzen. Weiter muß die Regelung der Vipulās offenbar in eine Zeit zurückgehen, als die Cäsur der Triṣṭubh noch nicht im Absterben war, als die Bildungen der Mitte |◡◡◡ und ◡|◡◡ und die Reste alter Freiheit im T.eingang noch einigermaßen kräftiges Leben besaßen, wohl auch als vor der Mitte |—◡— noch nicht der aus Längen bestehende Eingang herrschte. In der Kaṭha Upaniṣad glaube ich die Quantitätsregelung der Vipulās noch nicht zu bemerken; die Śvet. Upaniṣad scheint mir an entscheidenden Daten zu arm. Weitere Nachsuchung nach den ersten Spuren dieser merkwürdigen Gebilde wird vielleicht Bestimmteres ergeben.

8. **Die Triṣṭubh in den Wiener Phonogrammen.** Dr. E. **Felber** hat der Indologie einen höchst dankenswerten Dienst geleistet durch die Veröffentlichung und musikwissenschaftliche Besprechung der im Phonogramm-Archiv der Wiener Kais. Akademie der Wissenschaften aufbewahrten phonographischen Auf-

1) Nachrichten a. a. O. 237 ff.

nahmen von musikalischem und deklamatorischem Vortrag altindischer Texte[1]). Es muß versucht werden, der Arbeit Felbers die erreichbaren Ergebnisse für die Triṣṭubh-Metrik, genauer für die Frage nach der Stellung der Icten in der T.reihe abzugewinnen.

Die in den Phonogrammen vorliegenden vedischen Texte freilich liefern für unsern Zweck, so viel ich bis jetzt sehe, kaum irgendwelchen Ertrag. Die Verzierungen, mit denen beim Sāmangesang die Texte geschmückt werden, verdecken ihre metrische und rhythmische Struktur. Nr. 425 der Sammlung ist fast ganz ohne Angaben von Icten[2]); in 444 wird Betonung an Stellen verzeichnet, die als mögliche Sitze des Ictus schlechterdings nicht in Betracht kommen[3]) (*duhāna ūdhar diviyam madhu priyām*; so in der achtsilbigen Zeile: *ūtso devo hiraṇyayo*); am ersten könnte Nr. 443 eine gewisse Beachtung verdienen[4]).

Außerhalb des Sāmaveda finden wir in Nr. 436 eine vedische Jagatī-Triṣṭubhstrophe aus Taitt. Br. III, 1, 1, 1. Gewiß ist es berechtigt, ihren Vortrag als singend zu bezeichnen. Doch ist festzustellen — und hierin stimmt das Phonogramm durchaus zu dem, was auf Grund der literarischen Überlieferung erwartet werden mußte —, daß die Tonbewegung keiner Melodie, sondern durchaus der Akzentuation der Textworte folgt[5]) (vgl. oben S. 490 A. 1). Somit ist sie in jeder Versreihe eine andre und würde bei jedem andern Text, je nach dessen Wortlaut, Reihe für Reihe eine andre sein. Angabe von Icten fehlt fast ganz[6]). Da Felber hier

---

1) **Erwin Felber**, Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Studien zur Geschichte der Rezitation. Nach den Platten des Phonogramm-Archivs der kais. Akademie. Mit Texten und Übersetzungen von **Bernh. Geiger** (XXIII. Mitt. d. Phonogr.-Archivs-Kommission, Sitz.-Ber. der K. Ak. der Wiss. in Wien, Bd. 170, Wien 1912).

2) Doch bemerke man die an zwei (von vier) Stellen verzeichnete Betonung der zweiten Silbe der Reihe. Auch die besonders starke Länge der vierten ist hervorzuheben.

3) Ich bezeichne wie Felber die betonten Silben mit ', die „besonders stark exponierte Betonung" mit >.

4) In der Reihe *ā rātnadhāḥ yonim ṛtāsya sāidāsi* wird für die Silben *yo, tā, sā* starke Betonung verzeichnet. Die Silben *nim ṛ-* sind besonders flüchtig, mit Vorschlagsnoten bezeichnet.

5) Die kleinen Differenzen zwischen dem danach zu erwartenden und dem wirklich vorliegenden Vortrag zu erörtern ist hier nicht am Platz.

6) Man wird das — mindestens im Hinblick auf die uns hier beschäftigenden Fragen — nicht bedauern, wenn man in derselben Nummer im Ausgang einer achtsilbigen Reihe *vicakṣaṇam* liest.

moderne Notation, nicht wie in den meisten Fällen alte Choralnoten gibt[1]), ist über die Zeitwerte ein genaues Urteil möglich. Es scheint sich herauszustellen, daß bei keiner nur denkbaren Auffassung über die Stellung der Icten deren Abstände sich auch nur annähernd als gleichmäßig ergeben.

Wichtiger für unsre Untersuchung als diese vedischen sind die epischen und späteren Textstücke. Im Einzelnen begegnen da natürlich manche Schwankungen je nach Zufall oder Laune, vielleicht auch mangelhafter Sachkenntnis des Vortragenden. Aber mir scheint doch, daß über alles derartige sich ein durchgehendes, sicher begründetes Ergebnis über die Stellung der Icten heraushebt.

Ehe ich dies für die Triṣṭubh veranschauliche, tue ich zunächst einen Blick auf einige Metra der späteren Kunstpoesie, die ebenfalls in diesen Rezitationen begegnen[2]).

1) Vgl. F.s Bemerkungen S. 7.

2) Das Vorhandensein von Icten in diesen Metris kann, so erwünscht Vermehrung unsrer Materialien wäre, doch schon jetzt als gut bezeugte Tatsache konstatiert werden (s. oben im weiteren Verlauf), und wir dürfen uns, scheint mir, in der Anerkennung dieser Tatsache nicht durch apriorische Betrachtungen über das Verhältnis der Metra zur Musik (wie bei Jacobi, On Indian metrics, WZKM. V, 147 ff.) beirren lassen. So viel ich bis jetzt sehe, scheint mir dies Verhältnis in seinen Grundzügen das folgende. Verse in Versmaßen wie Śloka, Vasantatilakā, Śārdūlavikrīḍita (die Āryā lasse ich hier beiseite) können gesangmäßig, in musikalischem Takt vorgetragen werden: etwa unter Begleitung eines Musikinstruments und mit der in Indien gewöhnlichen Markierung des Takts durch Händeklatschen. Für den Śloka verweise ich beispielsweise auf Rāmāyaṇa I, 2, 18 ed. Bomb.; Sakkapañhasutta, Dīgha Nikāya vol. II p. 265 ff. ed. PTS.; Jātaka vol. III p. 189; Divyāvadāna p. 413 Ende; für andre Metra s. sogleich. Dem musikalischen Takt (*tāla*), der dann den Vortrag beherrscht, fügt sich das Metrum zuweilen von selbst. So Vasantatilakā dem Tāl Māṇṭ ($^{3}/_{4}$), s. Fox Strangways 175. Zuweilen anderseits wird das Metrum dem Takt durch verschiedenartige Mittel angepaßt wie die Zuteilung mehrerer, bisweilen zahlreicher Noten an dieselbe Silbe, die zusammen eben die für den Takt verlangte Zeitdauer ergeben, oder durch mannigfache Abstufungen längerer und kürzerer Quantitäten, die an sich im Metrum nicht liegen; so in den Beispielen bei F. Str. 197 f. Śikhariṇī an den Tāl Tevra ($^{7}/_{4}$), Śārdūlavikrīḍita an den T. Rūpak ($^{3}/_{4}$). Das Triṣṭubh-Metrum Upendravajrā ist in einem dort 194 f. gegebenen Beispiel dem Dreivierteltakt in komplizierter Weise angepaßt, so daß die Längen des Metrums nach einander 5, 2, 4, 3, 2 Zeiteinheiten umfassen. Neben all dem steht nun aber der weitere Fall, daß solche Verse überhaupt nicht taktmäßig gesungen, sondern in freierer Weise rezitiert werden. Das geschieht immer noch in einem Ton, den wir als singend empfinden. Felber (10 ff.) spricht von „Sprechgesang"; Tawney (WZKM. XXIII, 275) sagt vom Inder, daß er „never reads in European sense ...; he chants in monotonous way". So wird in einer buddhistischen Vorschrift (Cullavagga V, 3) der streng gesangmäßige Vortrag der heiligen Texte

Nr. 412: Vasantatilakāstrophe aus der Śakuntalā. Schwerlich wird man bezweifeln, daß die Icten der Vas. folgendem Schema entsprechen: – –́ ⏑ –́ ⏑ ⏑ ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ –́ –́ [1]); nur ob auch die erste Silbe

---

(*āyatakena gītassarena*) als verboten dem erlaubten rezitativischen (*sarabhañña*) gegenübergestellt. Zum Beweis, daß der letztere auch auf Verstexte Anwendung fand, genügt die Erzählung Mahāvagga V, 13, 9, wo ein Mönch alle Aṭṭhakavagga-Texte (Sutta Nipāta) in *sarabhañña* vorträgt. Rh. Davids (SBE. XX, 73), der solchen Vortrag selbst gehört hat, beschreibt ihn als „precisely like the intoning of prose passages as practised in our cathedral churches". Im Gītagovinda stehen bekanntlich rezitierte und gesungene Strophen — die letzteren mit Taktangabe — beständig neben einander (Pischel, Hofdichter des Lakṣmaṇasena 20). Viele, wohl die meisten der von Felber wiedergegebenen phonographischen Aufnahmen zeigen rezitativischen Charakter. Die verbreitete Annahme, daß jedem Metrum von Haus aus eine eigne Melodie eigentümlich sei, ist irrig (Felber 20). Die Frage, wie sich das Metrum zum *tāla* verhält, fällt bei dieser Vortragsweise selbstverständlich überhaupt fort. Daß nun diese Freiheit des Metrums vom *tāla* etwas Unursprüngliches sei, finde ich nicht den mindesten Grund anzunehmen. Vielmehr erscheinen Adaptierungen, wie sie Strangways a. a. O. kennen lehrt, deutlich als sekundär. Beruhte der Aufbau des Metrums auf dem *tāla*, in den es in so künstlich verwickelter und willkürlich erscheinender Weise hineingepaßt ist, so wäre schwer zu verstehen, wie jenes eben zu der Gestalt, die es in der Tat besitzt, mit ihrer in sich geschlossenen Einfachheit gekommen ist. Was speziell die Vortragsweise der vedischen Verse betrifft, so sind wir, wie schon oben S. 490 f. bemerkt ist, darüber aus den alten Rezitationsregeln und jetzt auch durch die Phonogramme genau genug orientiert, um dessen gewiß zu sein, daß Beurteilung des Metrums im Sinn irgend eines *tāla* hier nicht in Frage kommt: was für die vedischen Gesänge (Sāman) gleichermaßen gilt. Daß also die Erforschung der indischen Metrik in die Musikforschung hineinzuverlegen sei, daß beispielsweise der von Strangways verzeichnete Gesang der Upendravajrā den Schlüssel zur Triṣṭubhmetrik in sich enthalte, werden wir nach alledem durchaus bestreiten: wie denn auch von den rhythmischen Folgerungen, die sich so ergeben würden, in Felbers zahlreichen Beispielen nichts sich bewährt.

1) Was die Schlußsilbe anlangt, so kann die Frage sein, ob dieser ein Ictus im eigentlichen Sinn zuzuschreiben ist, oder ob ihre Betonung in den Phonogrammen — hier wie vielleicht in andern analogen Fällen — eben nur auf einer möglicherweise modernen Neigung beruht, den Abschluß hervorzuheben (vgl. Felber S. 43; s. auch Sievers Metr. Studien I, 245). — Im Übrigen bemerke man, daß der Pāda der Vasantatilakā zuerst den viersilbigen Triṣṭubheingang enthält, zum Schluß den siebensilbigen Fortgang und Ausgang der Triṣṭubhreihe: zwischen beidem, auf die diesen Fortgang eröffnende Länge hinleitend, drei Kürzen: so daß das Verhältnis der beiden Metra sich durch das Schema ausdrücken läßt – – ⏑ – (⏑ ⏑ ⏑) – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓. Was Jacobi ZDMG XXXVIII, 610 sagt, führt statt dessen auf folgendes Schema – – ⏑ – ⏑ (⏑ ⏑ –) ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓. Ich möchte die erstere Auffassung aus mehreren Gründen vorziehen. Zunächst setzt sie eine Form der zugrunde liegenden Triṣṭubh voraus, welche in dem in Betracht kommenden Zeitalter sehr gewöhnlich war, während im andern Fall auf eine damals recht seltene Form zurückgegangen werden muß (die eine Form erscheint nach Zubatý ZDMG. XLIII, 627. 634 in den beiden ersten Büchern des Mahābhārata

einen Ictus trägt, bleibt zweifelhaft. Man überzeuge sich nun, wie genau die von Felber verzeichneten Betonungen zu diesem Schema stimmen; ich setze die erste und letzte der vier Reihen mit seinen Betonungsangaben hierher:

yāty ékato 'staśikharáṃ patir ōṣadhīnām.
lokó niyamyata ivaiṣu daśántaréṣú.

In einer der vier Reihen ist, was wohl irrelevant ist, die erste Silbe als betont verzeichnet [1]). Daß den Ictussilben häufig die längeren Noten oder auch zwei bz. drei der kürzeren gehören, begreift sich leicht; eben die Längen sind ja offenbar die Träger des Ictus. Noch ist zu bemerken, daß beim Ictus gern der Vortrag zu einer höheren Note ansteigt [2]). Insonderheit wenn in der Vasantatilakā, wie so oft in den jüngeren Versmaßen, durch eine größere oder kleinere Reihe von Kürzen hindurch die Bewegung zu einer ictustragenden Länge hinstrebt, drückt sich das mehrfach im Aufsteigen zu einer höheren Note bei dieser Länge aus, z. B. zweimal in *-ruṇapuraḥsara e-* (⏑⏑⏑–́, ⏑⏑–́), ebenso zweimal in *-yata ivaiṣu daśānt-*.

Das Metrum Sārdūlavikrīḍita liegt in mehreren reichlich mit Betonungsbezeichnungen versehenen Wiedergaben vor (Nr. 403. 411. 412. 440). Übereinstimmend ergeben sie folgende Verteilung der Icten – –́ –́ ⏑⏑ –́ ⏑ –́ ⏑⏑⏑ –́ | – –́ ⏑ –́ –́ ⏑ –́ [3]). Aus Nr. 412 hebe ich die Behandlung der vier Silben vor der Cäsur hervor, wo sich das Metrum durch drei Kürzen zur Länge hinbewegt. Nur in

---

181 mal, die andre 8 mal). Sodann scheint es nicht wünschenswert, die drei Kürzen, die auf einer Intention zu beruhen scheinen, von einander zu trennen. Endlich wird man gern das Stück – ⏑⏑ – ⏑ – ⏓ unzerschnitten zusammenlassen im Hinblick auf die zahlreichen Metra, wie Vātormī, Śālinī u. a., die hinter einer Cäsur ein jenem ähnliches und geschichtlich verwandtes Schlußstück haben (⏑⏑ – – ⏑ – ⏓, – ⏑ – – ⏑ – ⏓). Man beachte, wie aus der Śālinī (d. h. einer festgewordenen alten Triṣṭubhform) die Mandākrāntā durch einen Zusatz — er ist sichtbar gekennzeichnet durch vorangehende und folgende Cäsur — ganz ähnlich dem hier für die Vasantatilakā angenommenen hervorgegangen ist: – – – – | ⏑⏑⏑⏑⏑ – | – ⏑ – – ⏑ – ⏓.

1) Befremdend ist in der dritten Reihe die Betonung *yugápad-*; Vortrags- oder Druckfehler für *yugapád-*?

2) „Und zwar scheint in der Regel die zunehmende Tonhöhe für die Aufmerksamkeit des Hörenden und als Ausdrucksbewegung des Sprechenden dieselbe Bedeutung zu haben, wie gesteigerte Intensität". Meumann, Untersuchungen zur Psychologie und Ästhetik des Rhythmus 85. Doch herrschen hierin auf verschiedenen Sprachgebieten verschiedene Verhältnisse.

3) Zweifel bestehen nur, ob im Eingang sowie hinter der Cäsur die erste oder zweite Silbe den Ictus hat.

einer der vier Reihen haben diese vier Silben dieselbe musikalische Note; die andern drei Male findet Aufsteigen zu höherem Niveau der Länge statt (darunter zweimal die drei Kürzen unter einander gleich; einmal liegt schon die zweite und dritte Kürze höher als die erste, dann die Länge noch höher).

Nur wenige Bemerkungen mögen hier noch über den **Śloka** ihre Stelle finden. Natürlich begegnen da eine Menge von Betonungen, die dem Schema nicht entsprechen; ich gehe auf die Einzelheiten nicht ein. Aber ich hebe zunächst das klare, übrigens selbstverständliche Sichabzeichnen der Hebungen des Reihenschlusses hervor, z. B. *sa védavit* Nr. 401 = 402 = 467; *na pārakaḥ* Nr. 401 = 402 = 467, u. s. w. Weiter mache ich aufmerksam auf die Behandlung des zweiten Fußes der Pathyā (◡ — — ×). Von den beiden hier auf einander stoßenden Längen trägt bald die erste den Vermerk der Betonung (z. B. *avā́pnoti* Nr. 401), bald die zweite (z. B. *adhaḥ-śākham* ebendas.), bald auch beide: *nivártánté* Nr. 401. 402; *-ni sáṃyāti* Nr. 401, *-yaté sū́ryó* Nr. 402. 467 (dagegen *-yate sūryó* Nr. 401); *anúprāptam* Nr. 418. Anders fallen die Icten natürlich im zweiten Fuß der vierten Vipulā: *-nindriyā́ṇi* Nr. 401. Sehr wechselnd — wie eben zu erwarten — gestalten sich die Betonungen des ersten und dritten Fußes, z. B. *tád dhāma pa-* Nr. 401; *rasanáṃ ghrā-* ebendas.; *aśvatthám prá-* Nr. 402 (ebenso 467; ähnlich 401); *chandā́ṃsi yásy-* Nr. 402; *na tád bhāsa-* ebendas.; *ādidévam* Nr. 438. Im Ganzen trifft die Betonung eben dahin, wo wir es erwarten würden, wenn auch an vielen solchen Stellen sie nicht verzeichnet oder auch an Stellen, wo es auffällt, verzeichnet ist (z. B. *parivavrus, athá teṣā-* Nr. 418).

Nach dieser Orientierung über einige andre Versmaße wenden wir uns jetzt zu unserm eigentlichen Gegenstand, zur **Triṣṭubh** (**Jagatī**) in ihren nachvedischen Formen.

Wir gehen von Nr. 411 aus. Gleich die erste Reihe weist auf das schönste alle zu erwartenden Icten auf: *śriyāḥ patiḥ śrimati śāsitúṃ jagát.* Ebenso die Jamben des Eingangs wie der mittlere Daktylus und der Ausgang kommen zu ihrem Recht. Dazu stimmen die folgenden drei Reihen, nur daß in ihnen hier dieser, dort jener Ictus nicht angegeben ist. Eine einzige unerwartete Entgleisung im Ausgang der vierten Reihe: *múniṃ háriḥ.*

Was Nr. 411 ergibt, finden wir nun in den übrigen Exemplaren (401. 402. 413. 467; in moderner Notation 433—435), soweit

Icten bezeichnet sind, in so großer Annäherung bestätigt, wie den Umständen nach irgend erwartet werden kann; z. B. *adhaś ca mūlāny anusáṃtatāni* Nr. 401 (fast ebenso 402); *aśvátthaṃ enáṃ suvirūḍhamūlam* Nr. 402 (vgl. *aśvátthám enáṃ suvirūḍhamūlam* Nr. 467); *tataḥ padam tat parimārgitavyám* Nr. 402 = 467. Mit der Stellung des Ictus hängt wohl auch die Tonbewegung zusammen (vgl. S. 525), wenn in den Silben 6—8 (◡◡—) der Ton in besonders häufiger Wiederkehr derselben Figur von tieferem Niveau der Kürzen sich in der Länge erhebt, oder wenn in den Silben 5—8 (—◡◡—) er sich zuerst von der ersten Länge zu den Kürzen senkt, dann von diesen zur zweiten Länge aufsteigt (Nr. 401. 402. 411. 413. 467). Bemerkenswert ist nun aber die Abweichung von der beschriebenen Ictenstellung in einer glücklicherweise unter den verzeichneten Vorträgen begegnenden Reihe der Bhagavadgītā, die noch die alte Mitte |◡◡— hat. Nr. 401 lesen wir *adháś cordhvaṃ prasṛtās tásya śākhā(ḥ)*; ähnlich Nr. 402 = 467 *adháś cordhváṃ prasṛtâs tásya śākhā(ḥ)*. Da hat also nicht, wie bei der daktylischen Mitte, die fünfte Silbe der Reihe den Ictus, sondern die siebente: dem Erscheinen des Anapäst anstelle des gewöhnlichen Daktylus entspricht — im Einklang mit dem oben S. 496 Vermuteten — eine andre Stellung des Ictus, der eben das eine wie das andre mal auf die Länge des Versfußes trifft. In einer zweiten Reihe, die gleichfalls die Mitte |◡◡— hat, *yasmin gatā na nivartanti bhūyaḥ*, ist an den beiden Stellen, wo sie verzeichnet ist (Nr. 402. 467), für die Reihenmitte ein Ictus überhaupt nicht angegeben. —

Ein Rückblick auf die Gesamtheit unsrer Ausführungen verbindet sich leicht mit der von selbst sich aufdrängenden Vergleichung dieser Entwicklungslinien und derer der Anuṣṭubh bz. des Śloka.

Man hat die Richtungen, in denen sich die Geschichte der beiden Versmaße bewegt, als einander entgegengesetzt bezeichnet: bei der Anuṣṭubh Entwicklung zu möglichster Vielgestaltigkeit, bei der Triṣṭubh Hinstreben auf einen festen Typus[1]. Daß das in vieler Hinsicht richtig ist, liegt auf der Hand. Doch ist es angezeigt, einige nähere Bestimmungen oder Einschränkungen hinzuzufügen.

Wo unsre Überlieferung beginnt, hebt sich beim einen wie beim andern Versmaß innerhalb der altertümlichen Freiheit, die

---

1) Jacobi Ind. Studien XVII, 451, vgl. Das Rāmāyaṇa 78 f.

beiden eigen ist, ein bevorzugter Typus hervor, oder vielmehr bei der Triṣṭubh deren zwei, infolge der Neuschöpfung des T^b^. Auf beiden Seiten ist allein der Ausgang von vornherein metrisch und rhythmisch fest bestimmt. Auf beiden herrscht dieselbe nur annähernde Bestimmtheit des Eingangs. Durch das allein in der längeren Reihe vorliegende Mittelstück ist hier für jetzt der Spielraum für mannigfaltige Möglichkeiten vergrößert. Nun setzt in der Anuṣṭubh früher als in der Triṣṭubh, dort für den Fuß B, hier für die Reihenmitte, eine Bewegung ein, die dem alten Haupttypus die Vorherrschaft entzieht und zunächst eine Vielheit mehr oder minder gleichberechtigter Möglichkeiten neben einander stellt: womit denn hier wie dort ein Tiefstand fester Ausgeprägtheit erreicht ist. Darauf aber gelangt auf beiden Seiten, wieder unter Vortritt der Anuṣṭubh, ein neuer, der Vorliebe eines jüngeren Zeitalters entsprechender Typus, dort der mit B ⏑ – – ⏓, hier der mit der Mitte – ⏑ ⏑, zu vorwiegender Geltung. Nicht zu ausschließlicher: sondern neben ihm bleiben in zweiter Linie auch die andern Möglichkeiten stehen und, indem die alte freie Unbestimmtheit des metrischen Gestaltens engerer, fest stilisierter Gesetzlichkeit Platz macht, entwickeln jene sich zu schärfer umschriebenen Formen, etwa wie die wogenden Gedankenmassen der frühen Upaniṣadenzeit sich zum System des alten Sāṃkhya klären. In der Triṣṭubh die oben beschriebenen Typen mit den verschiedenen Gestalten der Mitte; man könnte sie die Vipulāformen dieses Metrums nennen. In der Anuṣṭubh oder nunmehr dem Śloka, beeinflußt von der Triṣṭubh, die in der Tat als Vipulās benannten Gebilde. Soweit geht die beiderseitige Entwicklung vielmehr in paralleler als in entgegengesetzter Richtung. Aber während sie damit für den Śloka ihr Ende erreicht hat, tut die Triṣṭubh einen letzten Schritt. Sie wirft jene Nebenformen beiseite, oder genauer, einige dieser Nebenformen werden zu gelegentlicher, fast möchte man sagen spielerischer Verwendung als selbständige, der Hauptform nicht mehr äquivalente Versmaße abgezweigt; als eigentliche Repräsentantin aber der alten Triṣṭubh bleibt allein die Hauptform übrig. Ein Grund dafür, daß hier geschehen konnte, was auf dem Gebiet des Śloka nicht geschah, mag darin liegen, daß die einzelne Triṣṭubhreihe schon an sich für größere Mannigfaltigkeit der einzelnen Elemente Raum bietet, als die kürzere Reihe; sodann auch darin, daß der Śloka das vorherrschende Versmaß größerer Kompositionen wurde, während die Triṣṭubh immer nur in verhältnismäßig geringen Massen auf-

trat[1]) und dadurch der Gefahr der Eintönigkeit weniger ausgesetzt war. Endlich wird die Empfindung, daß im Triṣṭubhtypus mit dem jambischen Aufstieg, der daktylischen Mitte, dem trochäischen Abstieg ein alle andern Formen überragendes Ideal erreicht sei, dahin gewirkt haben, daß hier die ja überhaupt der jüngeren, schulmäßig pedantischen Metrik der Inder eigene Neigung zur unbedingt festen Schablone ihre letzten Konsequenzen gezogen hat: eine Neigung, die beim Śloka aus den eben angedeuteten Gründen nicht zur Herrschaft hat gelangen können.

Exkurs.

Zur Behandlung des auslautenden *-i* und *-u* im Ṛgveda.

Nachdem Edgren[2]) in bezug auf die Behandlung von *-i* und *-u* vor unähnlichem Vokal im Ṛgveda etwas rasch „the needlessness of searching through the whole Rig-Vedic material" behauptet hatte, zeigte Sievers[3]) speziell für das *-i* und *-u* zweisilbiger Präfixe (Präpositionen), um wie komplizierte Verhältnisse es sich hier in der Tat handelt, deren Gesetzmäßigkeiten es zu ermitteln gilt. Die „nähere Prüfung", zu der er seine Beobachtungen vorlegte, hat bis jetzt nicht stattgefunden. Wir Vediker sind es doch der Sache wie der Dankespflicht gegen die bedeutende, von anderm Forschungsgebiet her uns gewährte Mitarbeit schuldig, eine solche Prüfung vorzunehmen, die, wie mir scheint, an einigen Stellen Sievers' Resultate präzisieren oder berichtigen wird[4]). Das inzwischen erfolgte Erscheinen von Bloomfields Konkordanz und Arnolds *Vedic Metre* erleichtert die Arbeit. Da sich diese zum größeren Teil auf dem Boden der Triṣṭubh-Metrik bewegt, scheint es berechtigt, sie eben hier zu unternehmen.

Sievers stellt als im allgemeinen giltig die Regel auf, daß in zweisilbigen Präfixen (*áti ádhi ánu ápi pári práti*), bei denen ja

---

1) Jacobi (Das Rāmāyaṇa 78 f.) scheint mir mit Unrecht Triṣṭubh bz. Jagatī für „das eigentlich epische Versmaß der alten Zeit" zu erklären, wie sich schon aus dem alten (?) Namen der ersteren, Ākhyānakī, ergebe. Besaß überhaupt die „alte Zeit" ein in einem „epischen Versmaß" verfaßtes Epos?

2) JAOS. XI, 70.

3) Festgruß an Roth 203 ff.

4) S. hat seiner Untersuchung die sechs ersten Bücher des Ṛv. zu Grunde gelegt. Aber besonders wichtig ist das zehnte, in dem die Konsonantisierungen des *-i* und *-u* stark zunehmen.

allein Konsonantisierung des *-i -u* in größerem Umfang auftritt, vor langer Silbe der Vokal bleibt, vor kurzer der Konsonant erscheint (*ádhi eti, ádhy atiṣṭhat*).

Ob die im Großen und Ganzen damit zutreffend beschriebene Sachlage auf sprachlichen oder auf metrischen Verhältnissen beruht, wird zum Schluß gefragt werden. Zunächst sind die Materialien nach den verschiedenen Stellungen im Metrum näher zu betrachten[1]). Mit Sievers sei dabei die Triṣṭubh (Jagatī), und zwar zunächst deren zweite Hälfte, der Teil nach der Cäsur, und hier wieder zunächst die Stellung unmittelbar nach der Cäsur vorangestellt.

Den Hauptfall liefert da T^b[2]) mit dem Typus | *ánu éti*, | *ápi etu*, | *abhí aśnavāca*. Auf das Präfix, das den Vokal bewahrt, folgt Verbum bestehend aus (oder anfangend mit) Länge und danach Kürze[3]). Die Quantitätenfolge von Präfix und den ihm folgenden Silben ◡◡—◡[4]) weist die Verbindung mit Selbstverständlichkeit an diese Stelle des Verses. Würde hier im Auslaut des Präfixes konsonantisiert, ergäbe sich die Folge ——◡, die hinter der Cäsur von T^b so gut wie ausgeschlossen ist. In Betracht kommt Konsonantisierung hinter dieser Cäsur nur, wenn die immer noch für das Metrum seltene Folge —◡ entsteht, das Verb also kurze erste Silbe hat. In der Tat liegen dafür einige Beispiele vor (*abhy ànūṣata, abhy ácakṣata* etc.; VI, 38, 3; IX, 68, 8 = 86, 17; X, 13, 5; 123, 2. 6; vor Nomen I, 120, 8). Umgekehrt Bewahrung des Präfixvokals vor anlautender Kürze ergibt die normalerweise ausgeschlossene Kürze der achten und ist dem entsprechend gleichfalls ganz selten[5]).

Damit sind die Möglichkeiten für die Stellung unmittelbar hinter der T^b-Cäsur erschöpft; der Tatbestand gehorcht den Forderungen der Metrik.

Hinter der T^a-Cäsur bevorzugt das Metrum | ◡◡——◡. Hier findet sich bequemer Platz für das Präfix mit Bewahrung seines Vokals (also in der Gestalt ◡◡), sofern ein Wort folgt, das mit zwei Längen anhebt oder aus ihnen besteht. Solche Verbalformen

1) Komposita schien es großenteils entbehrlich zu berücksichtigen, so *pratyáñc-, ádhyakṣa-, átyavi-, -átyūrmi*. Vgl. Edgren a. a. O. 71.

2) Ich brauche auch hier die oben S. 490 angegebenen Bezeichnungen.

3) Auch entsprechendes Nichtverbum, wie *ádhi antárikṣe, ádhi ákṛte*. Vgl. Sievers 204 A. 1.

4) Man berücksichtige, daß alle diese Präfixe kurze erste Silbe haben.

5) S. verzeichnet aus den ersten 6 Büchern nur *abhí asi* (*abhí ási*) IV, 6, 1; VI, 25, 5.

sind nicht allzu reichlich vorhanden. Die häufigsten mit Länge anfangenden wie *astu*, *eti* passen nur dann hierher, wenn anlautende Doppelkonsonanz des folgenden Worts Positionslänge schafft. Sonst kommen noch einige Typen wie *arcanti*, *aśnoti* in betracht. Begreiflich daher, daß dieser Fall, soweit es sich um Verbalformen handelt, verhältnismäßig selten ist. Leichter kommt er mit Nichtverben zustande wie *ánu índro g-* I, 132, 3; *ánu eṣām* IV, 27, 1 (Sievers 204 A. 1): worin ich nichts Tieferes als die natürliche Konsequenz der Häufigkeitsverhältnisse sehen kann [1]).

Nächst |◡◡——◡ wird an dieser Stelle auch |—◡——◡ nicht selten zugelassen. Dem entspricht eine Reihe von Stellen mit konsonantisierendem Präfix und dahinter Verbalformen von der Prosodie von *amanyanta*, *avartanta*, *avindad bṛ-* [2]) (I, 32, 12; 116, 17; 146, 4; V, 31, 5; VII, 78, 3; X, 109, 5; Präfix vor Nichtverb I, 118, 3 = III, 58, 3; III, 31, 4. — Nicht viel anders IX, 82, 5).

Weiter ist nicht ausgeschlossen die Form |◡◡◡—◡. Zu ihr paßt ein Verb oder Eingang einer Verbalform mit der Prosodie ◡—◡. Vor solcher Form ist die vor einer Kürze die Regel bildende Konsonantisierung des *-i -u* dadurch ausgeschlossen, daß das so entstehende |—◡—◡ kurze achte ergibt [3]). Vokalisches *-i -u* des Präfixes dagegen führt zu einer möglichen metrischen Form;

1) Daß Verbindungen wie *pári eti*, nach der T^b-Cäsur häufig, hinter der T^a-Cäsur wenig beliebt sind, erklärt Sievers (205), der der sechsten Silbe Ictus zuschreibt, damit, daß man gegen Versbetonung *pari eti* Bedenken gehabt habe. „Präfix und Verbum sind im Akzent zu sehr an einander gebunden, als daß man der sprachlich unbetonten Endsilbe des Präfixes einen Ictus hätte verleihen können". Ich zweifle am Vorhandensein dieses Ictus der sechsten (oben S. 495). Und vor Verbalformen — nur eben von andrer Prosodie als *eti* — findet sich *pári* etc. in der von S. beanstandeten Stellung häufig genug, z. B. VII, 1, 15 *sujātāsaḥ pári caranti vīrāḥ*. Mir scheint evident, daß das einzige, aber durchaus hinreichende Bedenken gegen |*pári eti* in T^a sich gegen das kurze *-ti* in der achten Silbe richtete: auf welchen Gesichtspunkt dann übrigens S. auch hinweist. Es ist kein Zufall, daß bei |*abhi astu* IV, 12, 1 der Dichter durch das folgende *pr-* für Positionslänge gesorgt hat.

2) Die beiden zusammentreffenden Längen in der Folge ◡——◡ weisen diese Worte so ziemlich unvermeidlich an die Stellen 6—9 von T^a, machen also mit Rücksicht auf die Cäsur Vorangehen eines einsilbigen Worts wie *anu* notwendig. Etwas zu summarisch bemerkt S. (206), daß Verbalformen mit kurzer erster im Eingang der zweiten Hälfte der T-Reihe seltener sind „hauptsächlich wohl nur, weil sie so viel bequemer im Versschluß zu verwenden waren". Das trifft zu oder trifft nicht zu je nach dem weiteren Verlauf der Quantitäten. Für den Typus *amanyanta* trifft es nicht zu; für ihn ist der gegebene Ort eben der in Rede stehende.

3) In der Virāṭsthānā-Abart der Triṣṭubh wird diese Konsequenz vermieden. Hier findet sich denn auch in der Tat |*dpy abhūma viprāḥ* II, 11, 12.

freilich selbstverständlich in geringer Häufigkeit entsprechend der geringen Beliebtheit dreier Kürzen hinter der Cäsur. In der Tat gibt S. (204) einige Beispiele dieses Typus wie | *abhiámanta*[1]) I, 189, 3.

Die schließlich noch denkbare Form | —⏑⏑—⏑, die Konsonantisierung des *-i -u* voraussetzen würde[2]), ist nicht vertreten; bei der Seltenheit dieses metrischen Typus befremdet das nicht. —

Für die **Mitte** der zweiten Reihenhälfte lieferten die sechs ersten Maṇḍala Sievers nur das eine Beispiel I, 162, 2 *indrāpūṣṇóḥ* | *priyám ápy eti páthaḥ*. Ein zweites mit konsonantisiertem Ausgang des Präfixes findet sich auch in VII—X nicht. Ob eins mit vokalischem Ausgang, habe ich nicht festgestellt; es ist kaum wahrscheinlich, weil das Metrum der Norm nach für die Silbenfolge ⏑⏑ in dieser Gegend der Reihe keinen Platz bietet[3]). An der eben angeführten Stelle finde ich das durch das Metrum fast unausweichlich herbeigeführte *-y* vor langer Silbe nicht auffälliger, als eine Reihe solcher *-y* und *-v*, die im folgenden begegnen werden. Daß die vorliegende Konstellation, gegenüber der so leicht sich darbietenden Stellung von Verbindungen wie *ápi eti* unmittelbar hinter der T^b^-Cäsur (vgl. II, 3, 9; III, 8, 9; VII, 47, 3, aus welchen Stellen die unsre umgeformt sein mag), nur geringe Chancen hatte zum Dasein zu gelangen und darum ihre nur einmalige Verwirklichung nicht auffallen kann, ergibt sich aus naheliegenden Erwägungen. —

Im **Ausgang** der Reihe war die Folge des Präfixes in der Gestalt ⏑⏑ und eines daran anschließenden Worts nicht unterzubringen. Begreiflich, daß jenes da als Länge, wie das Metrum es mit sich brachte in der Regel mit der Quantitätenreihe ⏑—⏒ (bez. ⏑—⏑⏒) dahinter, auftrat. So in einer großen Zahl durchaus typischer Versausgänge von der Form *páry apaśyan*, *ánv avindan*, *práty amuñcata* (mit Nomen *páry áratiḥ* IX, 97, 10). Selten mit Stellung des Präfixes in der Hebung der zehnten statt der achten Silbe: *abhy àsat* I, 156, 2; II, 26, 1; *ánv ihi* X, 53, 6 (daselbst mit Nomen *abhy àghám* VII, 104, 2). —

Nun zum **Eingang** der Reihe, dessen Hauptform ist ⏓—⏓— bz. ⏓—⏓—⏓, daneben unter andern Möglichkeiten ⏓⏑—⏓ bz. ⏓⏑——⏓. Hier findet sich nicht besonders leicht ein Platz für ⏑⏑,

1) So, nicht mit Padap. *abhi ámanta*, schreibe ich aus den ZDMG. LXI, 811 dargelegten Gründen. In IV, 1, 16 ist natürlich *abhi anūṣata* zu lesen (vgl. Siev. 204).

2) Also als wenn es nach viersilbigem Reiheneingang etwa hieße **pary abhavan máhobhiḥ*.

3) Oder es müßte durch Kontraktion mit vorangehendem *-ā* ein ā des Präfixes herbeigeführt sein.

der die Präfixe in zweisilbiger Gestalt zu sich zöge. Ebenso wenig legt ein durchgeführter Wechsel der beiden Quantitäten wie im Reihenausgang der Einpassung der Worte in das Schema strenges Gesetz auf. So bemerkt S. nicht mit Unrecht, daß die Behandlung des *-i -u* hier nicht mehr viel mit der Quantität zu tun hat. Eher kommt in diesem engen Raum der vier oder fünf Silben, wie er gleichfalls hervorgehoben hat, der Silbenzahl wesentliches Gewicht zu.

Selbstverständlich — auch hierauf hat S. hingewiesen — kann das den Reihenanfang bevorzugende Präfix vor viersilbigem Wort nur einsilbige Gestalt haben, auch wenn dieses, wie das der überwiegenden Behandlung der zweiten Silbe der Reihe entspricht, langsilbig anhebt (*práty agrabhīṣma*).

Folgt auf das Präfix dreisilbiges Wort, so eröffnet das Metrum mehrere Möglichkeiten: eine für unsre Untersuchung wertvolle Situation, weil hier das sprachlich Zulässige deutlicher zum Vorschein kommt, die nach anderweitigen Gesichtspunkten geübte Auslese minder stark wirkt.

Mit Unrecht lehrt Sievers, daß das Präfix in diesem Fall stets gekürzt werde. Ich wüßte nicht, wie das kommen sollte, und habe schon in meiner Note zu V, 41, 19 die Gegenbeispiele angeführt: *abhi ānaśma* X 31, 3; *abhi ārṣeyám* IX, 97, 51, *ánu óṣadhīḥ* X, 89, 13, vielleicht *abhiūrṇvānā́* V, 41, 19; man kann *atiā́yāhi* III, 35, 5 hinzufügen, insofern dem Wesen der Sache nach *ā́yāhi* ein Wort ist[1]. Auf das seinen Vokal bewahrende Präfix folgt stets Länge; zur Wertung dieser Tatsache übersehe man nicht, daß der im andern Fall entstehende Eingang ⏑⏑⏑ metrisch sehr unbeliebt ist.

Bei verkürztem Präfix läßt das Metrum mit seiner Vorliebe für Länge der zweiten Silbe in erster Linie Folgen der Länge, daneben doch auch das der Kürze erwarten. So finden wir in der Tat einerseits *abhy árṣata* IV, 58, 10, *áty akramīt* IX, 69, 4, *abhy áikṣetām* X, 121, 6, *ápy aulānám* X, 98, 11; im Kompositum *anvartitā́* X, 109, 2 (s. meine Note dort), *abhyā́varti* VI, 27, 8. Andrerseits *práty adhattam* I, 118, 7, *ánv avindan* V, 11, 6, *práty āvartim* V, 76, 2. Man sieht, daß hier, wo das Metrum freien Spielraum gibt, doch nicht, wie Sievers (206) meinte, die meisten Beispiele seiner Quantitätsregel folgen[2].

1) Daß sich hier nicht wie mehrfach in der achtsilbigen Reihe ein Eingang *abhi arṣanti* findet, halte ich für Zufall oder für Wirkung davon, daß im Pavamānabuch die elf- und zwölfsilbigen Reihen hinter den achtsilbigen zurücktreten.

2) Ich glaube, daß diese Tatsache nicht dadurch entwertet wird, daß — wie man allerdings nicht übersehen darf — das Metrum ja selbstverständlich nicht nur

Der Fall der Folge eines **zweisilbigen** Worts nach dem Präfix führt zu Enklitiken wie *enam*, *asya*. Da diese Anlehnung an das erste Wort erstreben, ist hier ihr regelmäßiger Platz. Das tonlose Verbum finitum rechne ich nicht zu dieser Gruppe, sondern stelle es, wie in den vorangehenden Fällen stets geschehen, zu den orthotonierten Worten. Genauer würde in bezug auf Enge des Anschlusses an das vorangehende Präfix ihm vielleicht eine Mittelstellung zwischen beiden Wortklassen zuzuschreiben sein (vgl. unten S. 542).

S. gibt nun die Regel, daß in der in Rede stehenden Stellung vor vollbetontem Wort das Präfix zweisilbig bleibt, vor Enklitikon es verkürzt wird. Zunächst der erste Teil dieser Regel befremdet, nicht nur wenn man ihn an S.s Quantitätsgesetz bemißt, sondern auch an sich: warum soll eben hier die dem Metrum keineswegs zuwiderlaufende Verkürzung ausgeschlossen sein? Das Metrum läßt hier, wie schon für den Fall des dreisilbigen Worts bemerkt wurde, hinter zweisilbigem Präfix Länge, vor Kürze einsilbiges Präfix erwarten; neben diesen Kombinationen ist noch einsilbiges Präfix mit folgender Länge zulässig, zweisilbiges Präfix mit Kürze aber nur ausnahmsweise. Zu den von S. beigebrachten Eingängen nun, wie *práti agníḥ*, *pári agníḥ*, *pári ékā*, stellen sich in der Tat zunächst noch mehrere ähnliche mit gleichfalls zweisilbigem Präfix: *abhí arṣa* IX, 96, 16, *abhiárṣan* IX, 106, 13, *pariéti* X, 6, 1, diese alle der Quantitätsregel entsprechend — sehr begreiflich, denn der Eingang ◡◡◡ war ja, wie erwähnt, unbeliebt. Weiter doch mit metrischer Freiheit und jenem Gesetz widersprechend *ánu apám* VII, 82, 3; *abhi-abhi hí* IX, 110, 5. Dann aber, entgegen der Annahme Sievers', jedoch im Einklang mit der eben dargelegten metrischen Situation, eine Anzahl von Fällen, in denen gekürzt ist: meist vor langer Silbe, die ja an zweiter Stelle der Reihe bevorzugt wird, und dann entgegen der Quantitätsregel; in einem Fall vor kurzer Silbe. Die Beispiele sind: *ádhy asthāt sā́nu* IX, 86, 8, *paryā́vard*[1]) *rāṣṭrám* X, 124, 4, *ánv áha mā́sāḥ* X, 89, 13; dazu in zwei Fällen mit vernachlässigter Cäsur *prátyardhiṃ devásya-devasya mahnā́* X, 1, 5, *ánv ā́po ajihata jā́yamānam*[2]) X, 89, 13.

---

vermöge der Silbe unmittelbar nach dem Präfix seine Herrschaft übt, sondern auch durch Forderungen, die es im weiteren Verlauf stellt, auf die Behandlung des Präfixes zurückwirken kann. **abhí arṣata*, **áti akramīt*, **anuartitā́* ergab in der vierten Silbe zwar kein unüberwindliches Bedenken, aber doch ein Bedenken. Es ist lehrreich, etwa die an den verschiedenen Stellen von X, 89, 13 (vgl. VIII, 7, 24) hinter *ánu* entstehenden Situationen zu prüfen.

1) *ā́vart* sehe ich als **einem** Wort gleichstehend an.

2) Zweifelhaft; s. meine Note.

Nun zur Stellung vor Enklitikon, wobei zugleich der Fall **einsilbiger** Enklitika hinter dem Präfix zu erledigen ist. S. gibt vier Beispiele (I, 162, 7; 179, 1; II, 38, 5; III, 9, 4, mit *enam, asya, ū, īm*), in denen allen das Präfix gekürzt ist; ich füge hinzu *ánv asmai* IX, 72, 3, *ánv asya* VIII, 1, 34, *ádhy ū* X, 27, 6, und aus Eingängen der achtsilbigen Reihe, zu der ich hier schon hinübergreife, neben Sievers Beispielen *abhy ènam* I, 80, 12, *ánv enān* V, 52, 6 noch *abhy ènam* X, 18, 11, *práty u* VII, 81, 1, *áty ū* IX, 45, 4. Dem gegenüber aber mit unverkürztem Präfix aus einer Triṣṭubh- bz. Jagatīreihe *práti asya* X, 142, 5 und vielleicht *pári ū* IX, 110, 1 [1]); aus einer achtsilbigen *práti asmai* VI, 42, 1 (schon bei S.). Gegenüber den zahlreichen Stellen mit *pári agniḥ, práti agniḥ* u. dgl. kann das hier zu beobachtende starke Vorwiegen der Konsonantisierung kaum Zufall sein. Abweichend von Sievers glaube ich, daß es in der Tat direkt auf der Enklise, der engen Akzentverbindung von Enklitikon und Präfix beruht. Mich macht daran die von S. hervorgehobene Tatsache nicht irre, daß hinter der Cäsur die Bewahrung des Vokals in der gleichen Verbindung unanstößig ist (wie in | *ánu eṣām* IV, 27, 1 u. a.). Hier griff eben die starke metrische Neigung zur Silbenfolge | ◡◡— ein. Daß da die Kreuzung verschiedener Einflüsse dem Ergebnis schematische Einheitlichkeit geraubt hat, ist schließlich natürlich. Sievers seinerseits, wie mir scheint hinblickend auf Gesichtspunkte der germanischen Metrik, auf die dort den starktonigen, bedeutungsschweren Worten gehörende Herrschaft, nimmt an, die Kürzung des Präfixes vor Enklitikon habe den Zweck gehabt, im Reihenabschnitt vor der Cäsur Platz für ein derartiges gewichtigeres Wort zu schaffen. Daß ein solchen Anforderungen mehr oder minder genügendes Wort in der Tat dort meist dasteht, ergab sich wohl von selbst. Aber daß in der vedischen Metrik, die „den reinen Typus eines nichtakzentuierenden Versbaues aufweist“ [2]), dynamischen Abstufungen ein solches prinzipielles Gewicht zukommt, bezweiße ich doch. Derartiges würde sich gewiß noch anderweitig vielfach fühlbar machen: auf eine von Sievers angenommene mir recht zweifelhafte solche Erscheinung im Bau der Gāyatrī komme ich unten zurück. Hier verzeichne ich nur eine Anzahl ohne viel Suchen zusammengebrachter Triṣṭubh- oder Jagatīeingänge, die mir dem erwähnten Prinzip Sievers' sich schwer zu fügen scheinen: *práti yát syā* I, 104, 5, *práti*

1) Doch fraglich, man kann auch *páry ū* lesen (dann hinterher *dhanua*), vgl. Benfey Quantitätsversch. IV, 1, 19 (Abh. GGW. XXV).

2) Sievers, Metrische Studien I (Abh. S. G. Wiss., phil.-hist. Kl. XXI), 66.

va enā́ I, 171, 1, *ánu yád vām* I, 184, 4, *práti yád asya* II, 20, 8, *abhí nú mā* II, 33, 7, *yā́ṃś ca nú* VI, 66, 3, *abhí yé naḥ* VII, 25, 2, *ā́ na enā́* und *abhí yád vām* VII, 71, 4, *ádhy ū nú eṣu* X, 27, 6, *prá yé nú asya* X, 92, 7; *práti asya* X, 142, 5: eine Sammlung, die sich leicht nach Belieben vermehren ließe[1]. Konsonantisierte der Dichter in der achtsilbigen Reihe wirklich, um dort für zwei gewichtige Worte Platz zu schaffen (vgl unten S. 538), so hätte er in *ánv enāñ áha vidyútaḥ* V, 52, 6 sein Ziel schlecht erreicht[2]. —

Es bleibt übrig, nach der Anfangsstellung den weiteren **Verlauf des Reiheneingangs** zu betrachten. Normal ist dort für ein Präfix von der Gestalt ◡◡ kein Platz. So muß man Konsonantisierung erwarten. Ob auf die so entstehende Länge eine weitere Länge oder Kürze folgen wird, entscheidet das Metrum nicht. Dem entspricht es bestens, daß zu Sievers' beiden Beispielen *svápnenābhyúpyā* II, 15, 9 und *yám adhyásthāt* V, 31, 1 sich ebenfalls mit Länge hinter dem einsilbigen Präfix stellt *tā́ īm práty eṣi* X, 1, 4 und *kā́m ápy ūhe* X, 52, 3 (dazu im Kompositum *duratyétu* VII, 65, 3), andrerseits aber mit Kürze *tā́m ánv avindan* X, 71, 3, *yád adhyátiṣṭhat* X, 81, 4, *tád anvávait* X, 139, 4[3]. Man sieht, daß diese Materialien von Sievers' Quantitätsregel nicht beherrscht werden. —

Sehr viel kürzer kann die **achtsilbige Reihe** erledigt werden.

In ihrem **Ausgang** bevorzugt das Metrum vor viersilbigem[4] Wort Länge, vor dreisilbigem (oder Gruppe aus zwei- und einsilbigem) verlangt es Kürze; im ersteren Fall also wird konsonantisiert, im letzteren nicht. So ergeben sich die Reihenausgänge einerseits vom Typus *ánv anonavuḥ*, *abhy àsṛkṣata* (dagegen aus-

1) S. (Altgerm. Metrik 182) führt selbst die Gāyatrīreihe an *yác cid dhí te víśo yathā* I, 25, 1. Für eine solche mit ihren vier Hebungen gewichtloseres sprachliches Material ausfindig zu machen, würde wohl schwer sein.

2) Allerdings gehört die Zeile keiner Gāyatrī an, für welche S. diese Wortverteilung annimmt, sondern einer Paṅkti. Aber drängt sich nicht die Zusammengehörigkeit dieses *ánv enā́n* mit den analogen Wendungen in den andern Versmaßen auf?

3) Stellen mit zweisilbigem Präfix haben sich in dem von Sievers durchsuchten Gebiet nicht gefunden. Auch ich kenne keine. Denkbar wäre immerhin etwa, daß zu Eingängen wie *yénābhí kṛṣṭī́ḥ* I, 160, 5, *mā́ mā́dhi putré* II, 29, 5, wo die erste Kürze des Präfixes durch Kontraktion beseitigt ist, sich Gegenstücke mit vokalischem Anlaut des nachfolgenden Wortes fänden. Ich habe Ermittelungen darüber für überflüssig gehalten.

4) Und zweisilbigem. Doch ein Ausgang wie *ánv ihi* findet sich hier zufälligerweise nicht.

nahmsweise unverkürzt (*á)dhi ajāyata* X, 190, 1, vgl. ZDMG. XLIV, 322); andrerseits *tvābhi akṣaran, pratiétana* (s. Sievers 207). Es liegt in den metrischen Bedingungen des Falls, daß an jenen Stellen auf das Präfix Kürze, an diesen Länge folgt: was ein der Sieversschen Quantitätsregel entsprechendes Resultat gibt. Eine besondere Stellung nehmen nur die ersten und dritten Pādas des modernen Anuṣṭubhtypus[1]) ein. Deren metrische Eigenart führte in einer Reihe von Fällen zu Konsonantisierung vor dreisilbigem Schlußwort: *práty adr̥śran* I, 191, 5, *ánv avindan* V, 40, 9, *práty agr̥bhṇan* IX, 113, 3, *páry avahan* X, 85, 38. Diese Konsonantisierung stimmt so gut wie der Vokal des vorher erwähnten Typus *tvābhi akṣaran* zu Sievers Regel, aber man übersehe nicht, wie deutlich vor allem die metrische Figur, das geschichtliche Anderswerden der Anuṣṭubh, sich in diesen Verhältnissen spiegelt[2]).

Vor der Schluß- und hinter der Eingangsstellung ist Konsonantisierung zu erwarten, da das Metrum ⏑⏑ nicht gern zuläßt[3]). Die beiden Beispiele, die mir zur Hand sind, entsprechen dem: *yám adhyásthāḥ* I, 49, 2, *índrasyābhy èti* IX, 101, 16[4]).

Im Eingang der achtsilbigen Reihe läßt ähnlich wie in dem der längeren (oben S. 532 f.) das Metrum verhältnismäßig freien Spielraum. Hier finden wir einsilbiges Präfix vor Kürze wie vor Länge. Einerseits *abhy àmiṣi* X, 86, 8, *áty atiṣṭhat* X, 90, 1, *páry acāmi* X, 119, 5, *abhy àsākṣi* X, 159, 1, *abhy àvasthāḥ* V, 19, 1 (zweisilbiges Präfix hätte den Eingang ⏑⏑⏑ ergeben). Andrerseits *práty ayam* I, 11, 6, *práty oṣa* X, 118, 8, *páry anyā́* V, 73, 3, *ánv índram* VIII, 7, 24; hierher stelle ich, obwohl unbetont, auch den Vokativ: *práty agne* X, 87, 24. 25. Dem gegenüber erscheint zweisilbiges Präfix aus dem schon erwähnten Grunde nur vor Länge: *pári āsa* VII, 32, 10, *abhí arca* VIII, 40, 4, *abhi arṣa* IX, 1, 4; 4, 7. 8; 20, 4; 51, 5; 63, 12. 29; 67, 3, *abhí arṣati* IX, 66, 22, *abhí arṣanti* IX, 62, 3 63, 6, *abhi ūrṇoti* VIII, 79, 2, *abhí arkāḥ* V, 5, 4, *pári agním* X, 155, 5, *parietā́* I, 27, 8, *abhiā́ram* VIII, 72, 11, *prátiardhiḥ* X, 26, 5.

---

1) Siehe meine Prolegomena 27 ff., NGGW. 1909, 222 und die dort A. 1 verzeichnete Literatur.

2) Moderne Anuṣṭubhform haben auch zwei Stellen — oder lieber eine Stelle — mit Präfix in der drittletzten: *adhyèti* IX, 67, 31 = 32. Die Verse sind so gebaut, daß hier in der drittletzten kein Unterschied vom Normaltypus erscheint. — Moderne Anuṣṭubh mit Präfix in der viertletzten, an dieser Stelle vom alten Typus nicht abweichend: *ánv ajāyanta* X, 72, 3. 5.

3) Die Gestalt etwa ⏓ — ⏓ ⏑⏑ — ⏑ ⏓ findet sich zwar oft genug. Aber dann wird mit Präfix an den Stellen 4. 5 die Verbindung bis zum Reihen**schluß** laufen.

4) Daß kein Gegenbeispiel vorliegt, kann ich nicht bestimmt behaupten.

Die Verbindungen von Präfix mit Enklitiken (abgesehen vom Verbum finitum und dem Vokativ) wurden für den Eingang der achtsilbigen Reihe schon oben (S. 535) neben den entsprechenden Materialien der längeren Reihe verzeichnet. Durch sie werden wir aber auf eine wichtige Theorie von Sievers (207; Altgerman. Metrik 176 ff.) geführt. Die Gāyatrīreihe hält er nach ihrer sprachlichen Gliederung in der Regel für zweigeteilt, mit 2 + 2 oder 1 + 3 oder 3 + 1 Hebungen: *agním īḷe* | *puróhitam, hótāraṃ* | *ratnadhātamam, prá deva varuṇa* | *vratám*. In der Anuṣṭubh dagegen seien auch dreiteilige oder ungegliederte Reihen gewöhnlich, z. B. I, 10, 2:

yát sā́noḥ sā́num ā́ruhad || *bhū́ri áspaṣṭa kártuam*
tád índro ártham cetati || *yūthéna vṛṣṇír ejati.*

Das Streben, für die durch die Sinnesgliederung der Gāyatrī erforderten sinnvollen, starkbetonten Worte Platz zu schaffen, müßte hier wie in der längeren Reihe (oben S. 535) zur Konsonantisierung des Präfixauslauts vor dem Enklitikon — beide des markanten Bedeutungsinhalts entbehrend — führen, während in der Anuṣṭubh diese Rücksicht fortfallen würde. Wir prüfen auf diese von S. (207) formulierte Fragestellung, den etwaigen Unterschied der beiden Metra betreffend, die oben (S. 535) beigebrachten Materialien. Leider ergeben auch diese kein sehr bestimmtes Resultat, aber soviel ist doch klar, daß sie zur Annahme eines solchen Unterschiedes in keinem Fall drängen. Rechnen wir die Verbalformen den Enklitiken nicht zu, ergibt sich für die Anuṣṭubh eine Ausnahme von der Verkürzung (VI, 42, 1)[1]. Für Gāyatrī liegt keine Ausnahme, doch eben auch nur ein Fall der Verkürzung vor (IX, 45, 4). Wenn wir aber anderseits, wie Sievers tut, die unbetonten Verbalformen als Enklitika mitzählen, so erhalten wir für die Gāyatrī alsbald eine Fülle von Ausnahmen: die Stellen mit *abhí arṣa, abhí arṣati, abhí arṣanti, abhí ūrṇoti* oben S. 537.

Gewinnen wir also von dieser Seite kein Vertrauen zu jener Unterscheidung zwischen beiden Versmaßen, so möchte ich hinzufügen, daß ich auch sonst hier unüberzeugt bleibe. Worauf sollte es wohl beruhen, daß die Sinnesgliederung im Innern von Paaren achtsilbiger im Übrigen identisch gebauter[2]) Reihen verschieden

1) Den Beispielen für die Verkürzung werden wir auch die in Paṅktiversen vorkommenden I, 80, 12; V, 52, 6 zurechnen dürfen. Das einemal ist die Paṅkti eine Anuṣṭubh, an die ein fünfter Pāda als Refrain getreten ist. Das andremal steht sie inmitten von Anuṣṭubhs und als deren offenbares Äquivalent. Auch X, 18, 11 kann ohne Bedenken auf die Seite der Anuṣṭubh gestellt werden.

2) Ich sehe hier natürlich vom jüngeren Anuṣṭubhtypus (oben S. 537) ab.

ist, je nachdem auf die Pause hinter ihnen noch eine solche Reihe folgt (Gāyatrī) oder zwei (Anuṣṭubh)? Und in der Tat glaube ich, daß sich Gāyatrīzeilen genug auf Schritt und Tritt finden mit deutlicher Dreiteilung oder mit einem Bau, welcher dem der von S. (Altgerm. Metrik 176) angeführten Anuṣṭubhreihen gleichartig genug ist [1]). Die Reihe *váruṇo mitró aryamā́* I, 26, 4 gehört einer Gāyatrī an; *váruṇa mitra áryaman* steht VIII, 67, 4 in einer Gāyatrī, V, 67, 1 in einer Anuṣṭubh. In Gāyatrīversen liest man *virapśī́ gómatī mahī́* I, 8, 8, *urór ṛṣvásya bṛhatā́ḥ* I, 25, 9, *sámiddhaḥ śukrá ā́hutaḥ* VI, 16, 34, *gavyā́ sómāso aśvayā́* IX, 64, 4. S. will die Anuṣṭubhzeile *yūthéna vṛṣṇir ejati* I, 10, 2 nicht hinter *yūthéna* in zwei Teile zerlegen. Haben dann Gāyatrīzeilen wie *pavítre sómo akṣāuḥ* IX, 18, 1, *vāyúm sómā asṛkṣata* IX, 46, 2, *ṛṇā́ ca dhṛṣṇúś cayate* IX, 47, 2 höheren Anspruch auf Zweiteilung? Und so drängen sich weitere Bedenken in Menge auf. Daß, was ich hier herausgegriffen habe, nicht vereinzelte Raritäten sind, davon werden sich, glaube ich, Leser einiger Gāyatrīlieder leicht überzeugen.

Auf den Überblick über die Materialien folgt die Frage, wieweit in diesen Erscheinungen sprachliche, wieweit metrische Gesetzmäßigkeit vorliegt.

Sievers Quantitätsregel steht unzweifelhaft mit dem größten Teil der Materialien im Einklang. Aber Schritt für Schritt haben wir gesehen, wie in den allermeisten Fällen die dieser Regel entsprechende lautliche Behandlung sich ohne weiteres aus der Metrik ableiten läßt: aus der für viele Gebiete der Versreihen erhobenen Forderung des Wechsels von Längen und Kürzen, aus der für andre Gebiete geltenden Abneigung wenigstens gegen die Folge mehrerer Kürzen, aus der Bevorzugung der Prosodie ⏑⏑– hinter der Cäsur der längeren Reihe. Nur wenn wir das Verhalten der Liedverfasser an den Stellen beobachten, wo die Metrik anderweitige Behandlung als die aus jener Regel sich ergebende verlangt oder möglich macht, können wir entscheiden, ob die Regel eben nur die unvermeidliche Konsequenz metrischer Verhältnisse ausdrückt oder ob ihre Wurzeln in die Sprache selbst hineinreichen.

Da fand sich nun, daß in der ersten Silbe des Triṣṭubh-Jagatī-Eingangs vor viersilbigem Wort, dann überhaupt im weiteren Verlauf dieses Eingangs, ebenso im Innern des Vorderteils der achtsilbigen Reihe, schließlich im Innern der zweiten Hälfte der län-

1) Ich bemerke hier, daß Versuche, von den Textabteilungen in den Gānas des Sāmaveda aus Licht auf diese Frage fallen zu lassen, vergeblich scheinen.

geren Reihe das Metrum für Folge zweier Kürzen keinen (oder keinen leicht zugestandenen) Platz hat. An allen diesen Stellen sahen wir, daß die Quantitätsregel versagt, das Präfix einsilbig vor Länge so gut wie vor Kürze erscheint. Ich erinnere an *práty agrabhīṣma*| (S. 533), an die Gruppen von Fällen wie *yám adhyásthāt* | (S. 536), wie *yám adhyásthāḥ* (in der achtsilbigen Reihe, S. 537), an |*priyám ápy eti pāthaḥ* (S. 532).

Wollte man hier doch Verletzungen einer an sich giltigen Regel erkennen, zu denen das Metrum verführt hat, so werden die Fälle, an die wir jetzt erinnern, bedenklich machen.

Am Anfang der kürzeren wie der längeren Reihe eröffnet hinter einsilbigem Präfix die Metrik beide Möglichkeiten folgender Kürze oder Länge; hinter zweisilbigem (◡◡) verlangt sie Länge. Hier fügen sich nun im letzteren Fall die Belege natürlich, mit unerheblichen Ausnahmen, der Quantitätsregel. Aber sobald wir zum ersteren übergehen und damit das Gebiet betreten, wo die Metrik keine Entscheidung trifft, verschwindet alsbald jene Regel spurlos: neben einander finden wir in der längeren Reihe mit dreisilbigem Wort die Typen *abhy árṣata* | und *práty adhattam* | (S. 533), mit zweisilbigem Wort überwiegend mit folgender Länge, also der Quantitätsregel zuwiderlaufend, *ádhy asthāt* u. ähnl. (S. 534), in der kürzeren Reihe *práty āyam* etc. und *abhy āmṣi* etc. (S. 537).

Endlich sei daran erinnert, daß hinter der T^s-Cäsur, wo das Metrum neben dem bevorzugten |◡◡— seltener auch |◡◡◡ zuläßt, dem entsprechend neben dem häufigeren Typus |*abhí arcanti* sich doch auch, entgegen der Quantitätsregel, Fälle wie |*abhiámanta* finden (S. 532).

Nach all dem trage ich kein Bedenken zu schließen, daß die Quantitätsregel eben nur ein Produkt der metrischen Notwendigkeiten ist. Wie die Sprache selbst sich in bezug auf die Konsonantisierungen verhalten hat, bleibt eine offene Frage.

Hier scheint mir nun alles darauf zu deuten, daß wir es mit Erscheinungen zu tun haben, die unter den in meinen Prolegomena 472 ff. besprochenen Gesichtspunkt der „engeren und loseren Wortverbindung“ [1]) fallen. In *pári ṣicyate* (sehr fest, denn danach *párittó ṣiñcatā* (IX, 107, 1) ist der Zusammenschluß der beiden Worte enger als in *pári sáptiḥ*; in *niṣ ṭaṭakṣuḥ* enger als in *átibhis tireta*; in *prá ṇonumaḥ*, *prá ṇaḥ* enger als in *prá nūnám* oder *prá návyasā*; in *diváḥ pári* (beide Worte zusammengehörig) enger als in *diváḥ*

1) Vgl. noch Bartholomae KZ. XXIX, 511; Wackernagel Ai. Gramm. I, 307.

pári IX, 8, 8 (beide Worte zufällig zusammentreffend). Natürlich ist die Abgrenzung solcher neben einander liegender Möglichkeiten in der Regel nicht vollkommen scharf. Aber soviel scheint mir klar, daß gerade das Präfix (bz. die Präposition) besonders starken Zusammenhang mit dem ihm folgenden, enger oder loser zu ihm gehörigen Wort, speziell mit dem folgenden Verb, auch in der Lautgestalt des Sandhi zu zeigen die Tendenz haben muß, und daß anderseits Ähnliches inbezug auf das Enklitikon in seinem Verhältnis zu dem ihm vorangehenden Wort anzunehmen ist.

Damit halte man nun die Tatsache zusammen, daß die Konsonantisierung des *-i*, *-u* in der ältesten Sprache fast ausschließlich eben in Präfixen erscheint, Verbindungen dagegen wie *sástv ayám* VII, 55, 5, *máyy ā́síḥ* X, 128, 3 spät und im Ṛv. noch ganz selten [1]) eintreten. Man beachte weiter die besondere Konstanz, mit welcher die Konsonantisierung des Schlußvokals da, wo man sich überhaupt an sie gewöhnt hatte [2]), nämlich in Präfixen, eben bei folgendem Enklitikon, also im Fall engsten Wortzusammenschlusses eintritt. In der Behandlung der einzelnen Fälle, wo vor einer Länge das Metrum einsilbiges wie zweisilbiges Präfix gestattet, ist natürlich bei dem Sichkreuzen mannigfachster Rücksichten oder Zufälligkeiten durchgehende Konsequenz oder Nachweisbarkeit der jedesmal obwaltenden Motive nicht zu erwarten. Immerhin möchte ich es kaum für Zufall halten, daß den Eingängen *práti agníḥ* III, 5, 1; IV, 13, 1; IV, 14, 1 (Sievers 206), *pári agníḥ* IV, 6, 4, *pári agním* X, 155, 5 (*agním* nicht von *pári* abhängig) gegenübersteht *práty agne* X, 87, 24. 25 mit unbetontem Vokativ, *páry anyā́* V, 73, 3 (*anyā́* von *p.* abhängig).

Noch muß von einem Faktor gesprochen werden, der in der Alternative zwischen *-i -u* und *-y -v* eine wichtige Rolle gespielt hat: der chronologische. Die Konsonantisierung nimmt in den jüngeren Teilen des Ṛgveda, dann vollends im Atharvaveda an Häufigkeit stark zu. Für den Ṛgveda zeigt das anschaulich die Tabelle Arnolds, Vedic Metre 76 [3]). Es ist in der Tat frappie-

1) S. die Materialien bei Arnold, Ved. Metre 76.

2) Für *enam* habe ich festgestellt, daß es in den drei Fällen, wo es auf ein keinem Präfix angehöriges *-i -u* folgt (*-iti enam* II, 12, 5; *añjánti enam* IX, 109, 20; *hantu enam* X, 87, 5), keine Konsonantisierung hervorruft. Freilich wird dabei von Bedeutung sein, daß dem *-i -u* jedesmal Länge vorausgeht, also der Vokal für das Metrum bequem ist. Für den engen Anschluß von *enam* an das vorangehende Wort ist bezeichnend *indra enam* I, 163, 2; *śakrá enam* VIII, 1, 19.

3) Seiner Abgrenzung der von ihm mit * bezeichneten jüngeren Partien kann man im Ganzen wohl zustimmen. Im Einzelnen bleibt natürlich Raum für Mei-

rend, wie sich die Konsonantisierungen in den von A. mit einem * bezeichneten Partien vermehren; außer dem 10. Buch treten dabei sehr deutlich auch die sonst dem Ṛgvedaleser als jünger wohlbekannten Stellen wie I, 162—164. 179. 191; IV, 58; VII, 103. 104; IX, 67, 31—32. 113 hervor. Gewiß spielt das Häufigerwerden der unmittelbaren Verbindung von Präfix und Verb, gegenüber der seltener werdenden Tmesis [1]), bei dieser Zunahme mit, aber ebenso gewiß reicht zahlenmäßig jenes entfernt nicht aus die Zunahme zu erklären.

Läge nun den Konsonantisierungen einfach die Quantitätsregel als ein rein sprachliches Gesetz zu Grunde, so wäre die erwähnte Verschiebung der Häufigkeit offenbar schwer zu verstehen. Das Zahlenverhältnis zwischen den auf die Präfixe folgenden Längen und Kürzen blieb doch wohl zu allen Zeiten annähernd dasselbe. Wohl aber konnte sich die Enge der Verknüpfung der im Satz zusammentreffenden Worte, je nach den Verschiedenheiten des zwischen ihnen obwaltenden Verhältnisses, für das Sprachgefühl ändern, und diese Änderung konnte nicht allein in der Sprache selbst sich vollziehen, sondern auch in Gewohnheiten und Moden der Verskünstler, in der Geneigtheit der Poeten der metrischen Bequemlichkeit zuliebe oder auch ganz allgemein gewisse sprachliche Möglichkeiten zu steigern, vielleicht sie bis ins Unmögliche zu erweitern. Bekannte Tatsachen der vergleichenden Grammatik lassen kaum zweifelhaft, daß die Dublette *práti-práty* grundsprachliches Erbteil ist. Beobachten wir die Zunahme des *práty* etc. im Ṛgveda und nach der ṛgvedischen Periode, so werden wir wahrscheinlich finden, daß schon im ältesten uns bekannten indischen Zustand ein Vordringen des Konsonanten gegenüber der noch älteren Zeit vorliegt. Im Ṛgveda, scheint es, hängen am vorangehenden Präfix am engsten Enklitika wie *enam īm*, dann das Verbum finitum; das Material reicht nicht hin, den Vokativen in dieser Rangordnung ihre Stelle anzuweisen. Auch die Verbindung von Prä-

nungsverschiedenheiten; ich würde die Grenzen dieser Abschnitte eher etwas weiter ziehen. Daß A. die augmentierten Verbformen vom übrigen Verb gesondert hat, scheint mir prinzipiell nicht berechtigt. Freilich erscheinen aus erklärlichen Gründen unter den Fällen der Konsonantisierung jene Formen in starker Überzahl. Aber an sich ist *abhy āmiṣi* doch lautlich nichts andres als *abhy ānaṣi*. Auch wäre es m. E. erwünscht gewesen, andre aus zwei Kürzen bestehende Worte wie *yádi* von den Präfixen zu trennen. — Für den Atharvaveda gibt die Tabelle JAOS. XI Proceedings XXIX, leider nur ein sehr summarisches Bild der betreffenden Verhältnisse. In mancher Hinsicht hilft Whitneys Wortindex weiter.

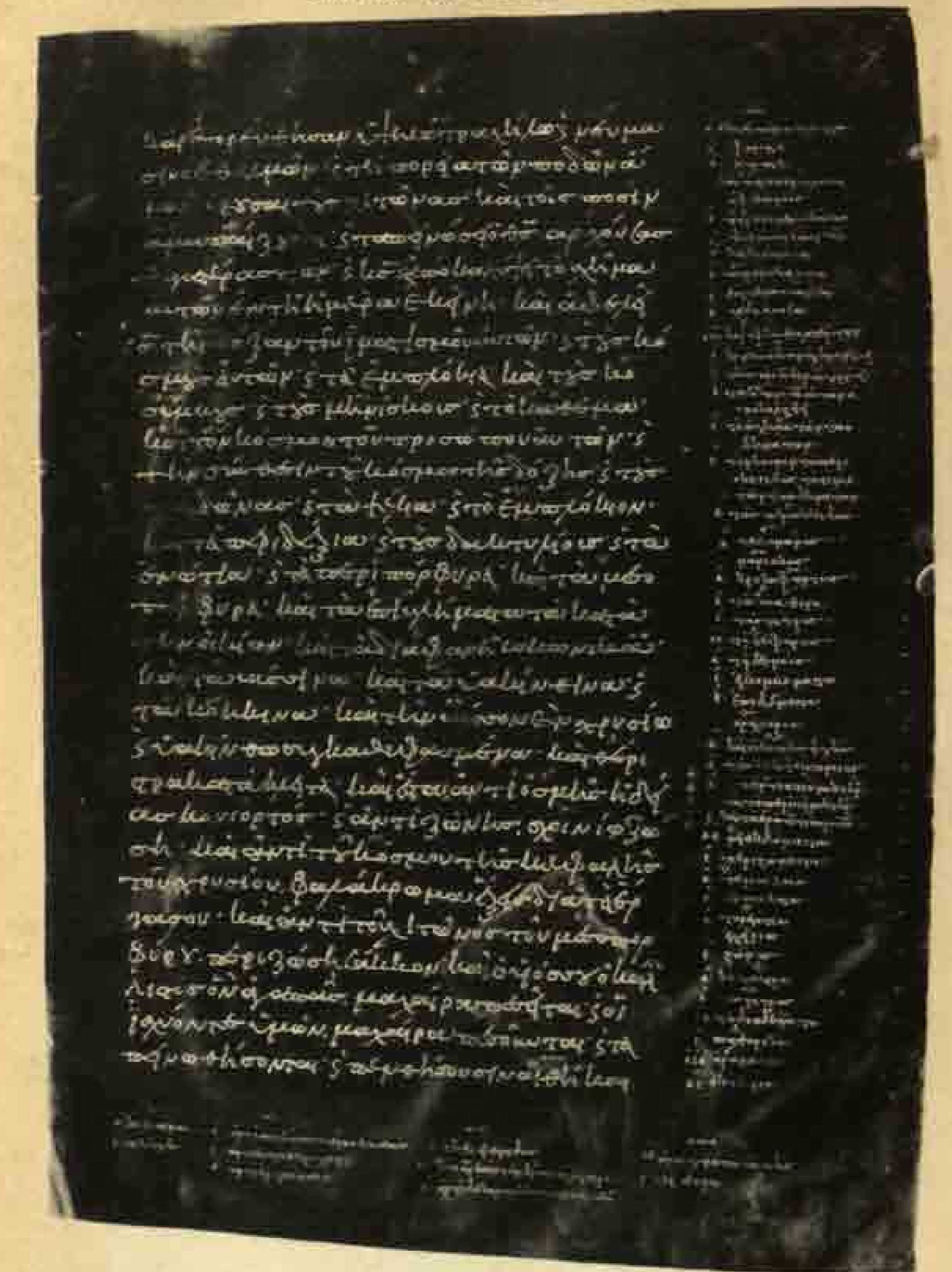
1) Ich verweise auf meine Zählungen ZDMG. LXI, 808.

position und Nomen ist eng. Den Dichtern schreibt im Ganzen die Metrik vor, ob sie vom Recht der Konsonantisierung Gebrauch machen sollen. Aber sie werden immer geneigter die Sache so zu wenden, daß die metrische Notwendigkeit und die Geneigtheit zur Konsonantisierung im Einklang stehen. Das Verb verwächst immer fester mit dem Präfix; so steigt die Gelegenheit dieser Neigung nachzugeben. Und man fängt nun auch an zu sagen *sástv ayám*, *váṣṭy ántigṛhāt*. Oder wenigstens — für viele solcher Fälle wird die Einschränkung am Platz sein — die Dichter fangen damit an, und bald tun dazu auch die Grammatiker ihr Teil. Denn daß die Bewegung auf die Konsonantisierung des *-i -u* in der lebendigen Sprache doch zu allen Zeiten nur ein begrenztes Gebiet beherrscht haben kann, läßt der spätere Zustand annehmen, wie er im Pāli und den Asokainschriften vorliegt.

Nachtrag zu S. 224.

Betreffs Kāṭh. XI, 10 hat schon Caland GGA. 1900, 704 das Richtige gesehen.

Sinai, Cod. gr. 5, Bl. 49a: Is. 3 16–22.



Ungefähr natürliche Größe.

Nachrichten
von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Philologisch-historische Klasse. 1915. Beiheft.

Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16,

aus einer Sinai-Handschrift

herausgegeben

von

Leonhard Lütkemann und **Alfred Rahlfs.**

Mit einer Lichtdrucktafel.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1915.

Vorgelegt von J. Wackernagel
in der Sitzung vom 12. Juni 1915.

Dies Beiheft erscheint gleichzeitig separat als 6. Heft der „Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften“.

Vorbemerkungen.

Während seines Aufenthaltes auf dem Sinai im Frühjahr und Sommer 1914[1]) hat Herr Prof. Carl Schmidt (Berlin) für das Septuaginta-Unternehmen photographische Aufnahmen von mehreren griechischen Handschriften des Katharinenklosters gemacht, die er im September 1914 trotz mancher Schwierigkeiten glücklich nach Deutschland heimbringen konnte. In einer dieser Hss. fand sich eine Menge bisher größtenteils unbekannter hexaplarischer Randnoten zu Is. 1_2—16_4, die unsere Kenntnis der Hexapla in höchst erwünschter Weise bereichern und daher hier sogleich veröffentlicht werden.

Die Handschrift ist von V. Gardthausen, Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum (Oxonii 1886), S. 2 unter Nr. 5 beschrieben. Nach seinem Urteil gehört sie dem X. Jahrhundert an, und der Charakter der Schrift, einer im Texte etwas nach rechts geneigten, in den Randnoten durchaus aufrecht stehenden schönen Minuskel (s. die Tafel), bestätigt dies Urteil. Es ist eine Pergamenths. von 176[2]) Blättern zu 21 × 16 cm. Sie enthielt ursprünglich alle sechzehn Propheten, doch fehlen jetzt am Anfang das ganze Buch Osee und Amos bis 6_{12}, in der Mitte Isaias 19_{14}—Ieremias 6_7 und am Schluß Ezechiel von 27_3 an und das ganze Buch Daniel. Zu Isaias bemerkte schon Gardthausen: „cum scholiis marginalibus minutissime et diligentissime scriptis“, ohne jedoch über den Inhalt der „Scholien“, die sich erst in der Photographie als hexaplarische Randnoten entpuppten, etwas zu sagen. Diese Randnoten reichen in der Hs. von Bl. 45b, an dessen Spitze Isaias beginnt, bis Bl. 62a, das mit den ersten Worten von Is. 16_6 schließt. Die erste Note gehört

---

1) Vgl. den Bericht Schmidts in den Sitzungsberichten der K. preuß. Akademie d. Wiss. 1915, S. 122—125.

2) So, nicht 130, wie Gardthausen in seiner überhaupt recht ungenauen Beschreibung der Hs. angibt.

zu Is. 1_2, die letzte zu 16_4. Die folgenden Seiten Bl. 62b—64b enthalten bloß noch den Text von Is. 16_5—19_{14}; die Ränder sind hier vollständig leer. Dieser Umstand läßt uns den Verlust der Fortsetzung leichter verschmerzen. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß die Randnoten später wiedereingesetzt haben. Alles, was an diesen wertvollen Randnoten vorhanden war, wird uns erhalten sein.

Die Hs. wird vom Septuaginta-Unternehmen mit der Sigel 710 bezeichnet, s. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft = Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2) S. 285.

Die beigegebene Lichtdrucktafel, welche auf Grund der von Herrn Prof. Schmidt aufgenommenen Schwarz-Weiß-Photographie angefertigt ist, stellt diejenige Seite der Handschrift dar, welche die größte Zahl von Randnoten enthält. Die Noten füllen hier nicht nur den ganzen seitlichen Rand, sondern setzen sich sogar noch am unteren Rande fort. Die erste Note des seitlichen Randes ist Is. 3_{18} Α' εκτεταμενω βροτχω (s. unten S. 43 Z. 5), die letzte 3_{24} Α'Σ' ἔκτηξις. Daran schließt sich dann am unteren Rande links 3_{24} Α' κολαμμα etc. an, und die letzte Note der ganzen Seite ist unten rechts 3_{26} Σ' αἱ θύραι.

Unsere Ausgabe soll die Randnoten vollständig und genau wiedergeben, aber kein einfacher Textabdruck, sondern eine kritische Ausgabe sein. Daher haben wir die Randnoten mit dem hebräischen Texte und dem bisher schon bekannten hexaplarischen Material verglichen und alles zu ihrer Beurteilung Nötige hinzugefügt. Im einzelnen ist über die Anlage unserer Ausgabe folgendes zu bemerken.

Vorangestellt ist stets der hebräische (masoretische) Text. In der Regel werden bloß diejenigen hebräischen Worte oder Wortbestandteile angeführt, welche in den Randnoten übersetzt sind. Eine Ausnahme wird nur bei solchen Worten und besonders Wortbestandteilen gemacht, die wie das ו consecutivum für die richtige Auffassung des hebräischen Textes unentbehrlich sind, oder die wie die Pronomina suffixa sich nicht gut abtrennen lassen; diese werden mit angeführt, aber eingeklammert.

Auf den hebräischen Text folgt der entsprechende griechische Text der Septuaginta. Dieser wird stets in der Fassung angeführt, die er in 710 selbst hat. Zu welchen LXX-Worten die Randnoten gehören, zeigt die Hs. selbst in der Regel durch korrespondierende Indices im Texte und am Rande an. Doch leidet dies System der Indices an mehreren Mängeln, welche den Herausgeber zwingen, alles genau nachzuprüfen und die den Randnoten

entsprechenden LXX-Worte in vielen Fällen selbständig festzustellen. Denn 1) steht der Index stets nur bei einem oder höchstens zwei[1]) Wörtern des Textes, auch wenn die Randnote lang ist und zu einer größeren Zahl von Textworten gehört; man kann also aus der Hs. selbst nicht ersehen, bis wie weit der Index gilt. 2) Der Index steht, wo die Randnote zu mehreren Textworten gehört, regellos bald bei dem ersten, bald bei einem der folgenden Wörter; man kann also aus seiner Stellung nicht einmal ersehen, wo sein Geltungsbereich beginnt. 3) Der Index steht gar nicht selten bei einem Worte, zu dem er überhaupt nicht gehört. 4) Hie und da fehlt der Index ganz, entweder bloß im Texte oder auch am Rande. Wir haben in allen diesen Fällen das Richtige hergestellt, aber es für unsere Pflicht erachtet, den Leser auch über den Befund in der Hs. selbst stets genau zu unterrichten. Daher haben wir jedesmal das oder die LXX-Worte, bei welchen 710 den Index hat, gesperrt und, wo 710 den Index bei einem falschen Worte oder gar nicht hat, den Tatbestand in der Anmerkung angegeben.

Hinter dem LXX-Texte kommen, vom Vorhergehenden durch eine eckige Klammer geschieden, die hexaplarischen Randnoten selbst. Sie sind genau nach der Hs. herausgegeben, doch sind alle sicher aufzulösenden Abkürzungen ohne weiteres aufgelöst und gewisse Fehler und Mängel der Hs. verbessert. Hierüber ist folgendes zu bemerken: 1) Die Spiritus, Akzente und das Iota adscriptum sind in 710 wie in manchen anderen Hss. jener Zeit sehr unregelmäßig gesetzt, z. B. ist in der Randnote zu Is. 7_{18} geschrieben τῆ μοη τῆι πέραν. Unter Umständen lassen sich auch die feinen Akzente der Randnoten auf der öfters unscharfen Photographie nicht deutlich erkennen. Daher haben wir diese Zeichen einfach nach den grammatischen Regeln gesetzt und die Akzentuation der Hs. nur in wenigen Fällen, wo sie ein gewisses Interesse zu haben schien, angemerkt. 2) 710 hat manche orthographische Fehler wie 1_5 εκκλησιν statt εκκλισιν, $_6$ εμωτωθησαν st. εμοτ., ($_6$ συσσκιασμω st. συσκ.,) $_8$ λημμα st. λειμμα und auch einige andere Fehler, die als bloße Lese- oder Schreibfehler zu betrachten sind, wie 1_8 αυτηστηριον st. αυλιστηριον. Diese haben wir verbessert, jedoch in den Anmerkungen stets angegeben, was 710 selbst bietet;

---

1) Dieser Fall ist ziemlich selten; die ersten Beispiele finden sich in 1_{13} (ἐὰν φέρητε) und $_{14}$ (οὐκέτι ἀνήσω). Der Index steht an solchen Stellen entweder zwischen den beiden Wörtern, oder, wenn er breiter ist, über dem Schlusse des ersten und dem Anfange des zweiten Wortes.

dabei haben wir aber die Spiritus und Akzente, da sie nicht überall deutlich zu erkennen sind, überall fortgelassen.

In anderen Punkten dagegen haben wir uns in unserer Ausgabe an die Hs. angeschlossen. Dies gilt 1) für das in der Hs. regellos bald gesetzte, bald fortgelassene ν ἐφελκυστικόν, 2) für alle Fehler, die nicht als bloße Lese- oder Schreibfehler, sondern mehr als Fehler der Überlieferung zu bezeichnen sind, wobei allerdings die Grenze naturgemäß etwas fließend ist[1]). Zu diesen Fehlern rechnen wir besonders auch die Fehler in den Autorennamen. Die Randnoten nennen Α' = Aquila, Σ' = Symmachus, Θ' = Theodotion[2]) und einigemal ($3_{10.12}$ zweimal. $_{21}$. 5_{18}. 6_{13}. 8_{12}. 11_{2}) auch E', d. h. die Quinta, die fünfte griechische Kolumne der Hexapla. Hier ist nun Є' an einigen Stellen (3_{12} [1°]. 8_{12}) wohl sicher Fehler für C', an anderen (3_{21}. 6_{12}) vermutlich für Θ', und auch die übrigen Stellen, wo Є' genannt wird, sind nicht ohne Bedenken, zumal Є' bislang in den großen Propheten außer einem zweifelhaften Falle bei Ezechiel noch gar nicht vorkommt, s. Field I, S. XLIV. Auch sonst finden sich in 710 falsche Autorennamen, und an anderen Stellen fehlen die Autorennamen ganz; man kann jedoch den Autor häufig, besonders wenn es Α' ist, aus dem Charakter der Übersetzung mit Sicherheit erschließen. Trotzdem haben wir im Texte alle Autorennamen einfach nach der Hs. gegeben und uns damit begnügt, unsere Bedenken und Verbesserungen in den Anmerkungen darzulegen.

Alles bei Field Fehlende ist durch Unterstreichen gekennzeichnet. Man sieht daraus sofort, wie groß der sich aus 710 er-

---

1) Für zwei besondere Kategorien dieser Fehler, die Angleichung der Randnoten an den LXX-Text und die Hinzufügung des Artikels bei Α', sind die Fälle unten S. 26 Anm. 51 und im hebräisch-griechischen Wörterverzeichnis unter „Artikel" zusammengestellt. Sie sind im Texte nur in den seltenen Fällen korrigiert, wo der Text durch sie geradezu sinnlos wurde (8_{7} τέναγος, $_{14}$ οἶκος).

2) Wo zu denselben Worten des LXX-Textes mehrere jüngere Übersetzungen notiert werden, folgen sie einander regelmäßig in der aus der Hexapla beibehaltenen Reihenfolge Α', Σ', Θ'. Ausnahmen finden sich nur 1) wo Θ' mit Α' zusammengefaßt wird und infolgedessen dem Σ' voraufgeht, z. B. 1_{21}. 2_{2} (aber hier ist Θ' falsch). s. 3_{22}, 2) in drei besonderen Fällen, von denen zwei (7_{15}. 9_{14}) eine Erklärung zulassen, während der dritte (8_{14}) unerklärlich ist, s. die Anmerkungen zu diesen Stellen. Die Beobachtung der Reihenfolge ist zuweilen für die Herstellung des Ursprünglichen von Wichtigkeit, s. besonders die Anmerkungen zu 1_{16} καθαρίσθητε. 5_{24} ἀνειμένης. 6_{13} βάλανος. 8_{11} χειρός. 9_{16} συγκαρδίσει. 14_{30} πενήτων. Dasselbe Anordnungsprinzip herrscht in Syrohex. und im großen ganzen auch in Q, doch hat Q viele willkürliche Abweichungen, z. B. 1_{2} Θ' Σ' ἐξέθρεψα, $_{9}$ Σ' Θ' τῶν δυνάμεων Α' στρατειῶν, $_{23}$ Θ' ἐκκλίνοντες Σ' ἀπειθεῖς.

gebende Gewinn ist[1]). Manches, was die Randnoten von 710 bieten, war uns allerdings schon aus der bisher zur Verfügung stehenden Überlieferung bekannt, ja öfters bot diese bereits Stücke, die wir in 710 vergeblich suchen. Aber in vielen Fällen überwiegt die Fülle des Neuen alles bisher schon Bekannte, sodaß wir die Entdeckung gerade dieser Quelle als einen besonderen Glücksfall preisen müssen.

Und das umsomehr, als auch die Güte der neuen Quelle im großen und ganzen über allen Zweifel erhaben ist. Die häufige Übereinstimmung mit der bisherigen Überlieferung legt dafür ein beredtes Zeugnis ab, wobei noch als besonders merkwürdig zu erwähnen ist, daß 710 mit Q, unserer bisher neben Syrohex. besten Quelle, sogar in zwei offenbar sehr alten Fehlern zusammentrifft: 5_{29} αυτων statt αυτω, 16_{2} των statt τω (vor αρνων, was bei der falschen Lesart των als Genetiv von ἄρνες statt als Eigenname gefaßt ist). Aber auch da, wo die übrige Überlieferung versagt, drängt sich, besonders bei den neuen Stücken aus A', dem eigenartigsten Übersetzer, die Echtheit jedem mit seiner Art auch nur einigermaßen Vertrauten so unmittelbar auf, daß er keinen Augenblick darüber im Zweifel sein kann. Beispielshalber sei nur auf ἀπὸ ἀρχῆθεν = מקדם 9_{11} und υἱοὺς ἀρχῆθεν = בני קדם 11_{14} hingewiesen; mehr findet man in den Anmerkungen, die zu den charakteristischeren Übersetzungen Parallelstellen anführen.

Der hohe Wert der neuen Quelle zeigt sich auch darin, daß sie öfters, wo die bisherige Überlieferung zwiespältig war, den Ausschlag gibt und manchmal auch gegen die bisherige Überlieferung recht hat. Z. B. weist 710 gleich in 1_{4}, wie die Anmerkung zur Stelle zeigt, διέσυραν = נאצו gegen Theodoret zweifellos richtig dem A' zu.

---

1) Um den Gewinn ja nicht zu übertreiben, haben wir auch dasjenige, was bei Field nur in richtiger Retroversion aus dem Lateinischen oder Syrischen erscheint, von der Unterstreichung ausgeschlossen, z. B. 1_{6} ἔκκλισιν, was schon Montfaucon richtig aus dem Lateinischen retrovertiert hatte. Dagegen ist dasjenige, was Field nicht zu retrovertieren gewagt hat, z. B. 1_{22} *vinum tuum mixtum est aqua*, mit unterstrichen. (Einige bei Field fehlende richtige Retroversionen hat schon die Wechelsche LXX-Ausgabe von 1597 [s. unten zu 11_{4}], z. B. gibt schon sie die eben angeführten Worte in 1_{22} richtig durch ὁ οἶνός σου μεμιγμένος ὕδατι wieder. Aber daneben weist sie infolge ihres Prinzips, alles nur in Retroversion zu geben, so viele Mißgriffe auf, daß es richtiger scheint, von ihr abzusehen.) Übrigens sei auch hier darauf hingewiesen, daß nicht schlechthin alles Unterstrichene wirklich einen Gewinn bedeutet; die Anmerkungen lehren, daß öfters Zweifelhaftes oder sicher Falsches mit unterläuft.

Aber auch 710 ist natürlich nicht ohne **Fehler und Mängel**. Die mancherlei Fehler in den einzelnen Wörtern, die an falsche Stelle geratenen Indices und die falschen Autorennamen sind schon erwähnt. Sonst stören besonders die häufigen Zusammenfassungen mehrerer ähnlicher Übersetzungen und die Kürzungen, die gern da eintreten, wo mehrere gesondert angeführte Übersetzungen teilweise übereinstimmen.

Bei **Zusammenfassungen mehrerer Übersetzungen** kann man nie sicher sein, daß sie wirklich genau gleich gelautet haben; vielmehr sind sehr häufig, ja vielleicht in den meisten Fällen, gewisse Unterschiede zwischen ihnen vorhanden gewesen, die man bei der Zusammenfassung unbeachtet gelassen oder verwischt hat. Nur zwei absolut sichere Fälle seien hier angeführt. In 8_{23} sollen Α' Σ' Θ' דרך הים durch ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν wiedergegeben haben, aber Α' hat sicher nicht so frei übersetzt, und Q gibt für Α' Θ' richtig an ὁδὸν τῆς θαλάσσης, s. die Anm. z. St. In 16_2 sollen Α' Θ' מעברות לארנן durch αἱ διαβάσεις τῶν (lies τῷ) 'Αρνῶν wiedergegeben haben, aber Q, der Α' und Θ' einzeln anführt, lehrt uns, daß Α' kein αἱ und Θ' kein τῷ gehabt hat; hier ist also die Α' Θ'-Übersetzung von 710 weder = Α' noch = Θ', sondern ein Mischmasch aus beiden, vgl. die Anm. z. St. Wir wissen also bei solchen Zusammenfassungen, wenn nicht gerade der Charakter eines bestimmten Übersetzers besonders klar durchleuchtet, nie genau, wie der einzelne übersetzt hat[1]). Sogar wo es sich nur um ein einziges Wort handelt, das mehreren Übersetzern zugeschrieben wird, kann doch die Übereinstimmung nur eine ungefähre gewesen sein; vgl. 1_4, wo zwar nicht 710, aber Q βεβαρημένον für die λοιποί d. h. für alle drei Übersetzer angibt, und erst 710 uns lehrt, daß in Wirklichkeit Α' βαρύς, Θ' βαρύνων und nur Σ' βεβαρημένον (oder -νος) gesetzt hat; hier hat also der Umstand, daß alle drei Übersetzer nicht wie die LXX πλήρης „voll", sondern βαρύς „schwer" oder ein Derivat von βαρύς verwenden, dem Exzerptor genügt, um alle drei in der längsten Form βεβαρημένον zusammenzufassen. Dieser Fall zeigt übrigens zugleich, daß derartige mißliche Zusammenfassungen keineswegs auf 710 beschränkt sind, sondern sich ebenso in der übrigen Überlieferung finden. Auch ist dies keine ganz neue Beobachtung; schon Montfaucon hat z. B. zu Is. 8_9 bemerkt: „dicendum erit Theodoretum hic trium simul interpreta-

1) In den Anmerkungen ist öfters darauf hingewiesen, daß eine mehreren Autoren zugeschriebene Übersetzung zum Charakter des einen von ihnen, besonders des Α', nicht paßt, oder umgekehrt, daß sie nur dem Α', nicht auch den übrigen Übersetzern anzugehören scheint.

tionem adferre, neglectâ quarumdam vocum discrepantiâ: quod saepissime contigisse jam passim vidimus"; vgl. ferner Reider[1]) S. 331 Anm. und S. 334f. Und in gewisser Weise geht die Praxis, mehrere Übersetzer zusammenzufassen, auf Origenes selbst zurück, s. z.B. unten S. 36 Anm. 97. Wir werden nicht bei jeder Stelle, wo eine solche Zusammenfassung vorkommt, auf die Unsicherheit der Überlieferung hinweisen; nur wo noch andere Verdachtsgründe hinzukommen, werden wir sie in den Anmerkungen geltend machen. Übrigens scheinen bei diesen Zusammenfassungen besonders oft die Eigentümlichkeiten des A' unter den Tisch gefallen zu sein, und das ist auch nicht zu verwundern, da gerade bei A' so sehr vieles vorkommt, was einem griechischen Ohre sonderbar oder ungeheuerlich klingen mußte.

Weniger schlimm als die Zusammenfassungen sind die Kürzungen bei gesondert aufgeführten Übersetzungen. Gleich in 1_6 wird z. B. zu der A'-Übersetzung οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία als Σ'-Übersetzung nur ὑγιές, als Θ'-Übersetzung nur ἁπλῶς hinzugefügt. In solchen Fällen können natürlich die anderen Übersetzer das Ausgelassene ebenso übersetzt haben wie der zuerst genannte, und gerade in 1_6 ist uns οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ für Σ' ausdrücklich durch Theodoret und Prokop bezeugt; aber οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ἁπλῶς gibt keinen vernünftigen Satz, also muß Θ' hier auch sonst von A' abgewichen sein. Wie vorsichtig man bei solchen Kürzungen sein muß, lehrt uns 7_{15} besonders deutlich: 710 führt hier zuerst vollständig an Θ' ἐν τῷ γνῶναι αὐτὸν ἀπώσασθαι τὸ πονηρὸν κτλ., dann unvollständig Σ' ἀποδοκιμάσαι τὸ κακὸν κτλ., und man würde an sich nicht das geringste Bedenken zu tragen brauchen, auch für Σ' jenes ἐν τῷ γνῶναι αὐτόν zu ergänzen; aber Q lehrt uns, daß Σ' nicht ἐν τῷ γνῶναι αὐτόν, sondern εἰς τὸ γνῶναι αὐτόν übersetzt hat. Hier hat also wieder die ungefähre Übereinstimmung gegenüber dem πρὶν ἢ γνῶναι αὐτόν der LXX dem Exzerptor genügt, um diese Worte bei Σ' fortzulassen. Sicher verlassen kann man sich also in allen solchen Fällen nur auf das, was wirklich dasteht.

Nimmt man alle Fehler und Ungenauigkeiten zusammen, auf die hier und in den Anmerkungen aufmerksam gemacht ist, so könnte man den Eindruck gewinnen, als sei unser günstiges Urteil über 710 von der Entdeckerfreude beeinflußt und 710 in Wirklichkeit doch nur eine recht minderwertige Quelle. Aber dieser Eindruck kann nur deshalb entstehen, weil wir die in 710 vorliegende Überlieferung einer schonungslosen **Kritik** unterworfen

---

1) Den Titel von Reiders Schrift s. unten S. 18.

haben [1]). Würde man an das bei Field zusammengetragene Material ebenso schonungslos die kritische Sonde legen, so würde sich zeigen, wie unendlich vieles auch bei ihm ganz unhaltbar ist. Schon Reider S. 328—330 hat durch eine Vergleichung Fields mit den in neuerer Zeit gefundenen A'-Fragmenten ganz richtig gezeigt, „that where Field is our sole authority for an Aquila rendering the whole force of internal evidence must come into play if we are minded to give to Aquila what is his and not perchance the property of another", und er hat S. 331—335 an manchen Angaben Fields eine durchaus treffende Kritik geübt. Weitere Belege für die Unzuverlässigkeit vieler Angaben Fields werden unsere Anmerkungen zur Textausgabe bringen. Hier sei nur ein besonders krasses Beispiel hinzugefügt, welches zugleich zur Vorsicht beim Gebrauche der Konkordanz von Hatch und Redpath mahnen kann. A' übersetzt nach fester Praxis אֹמֶר oder אֵמֶר durch λόγος und das längere hebräische Wort אִמְרָה durch das längere griechische λόγιον [2]), da-

1) Ob diese Kritik schon alles Falsche getroffen hat, ist allerdings sehr zweifelhaft. Die Arbeit wurde durch das Fehlen einer brauchbaren Konkordanz zu den jüngeren griechischen Übersetzungen sehr erschwert, und es sollte nicht noch mehr Mühe auf eine Arbeit verwendet werden, die sich später, wenn wir erst einmal eine wirklich brauchbare Konkordanz besitzen, mit sehr viel weniger Mühe wird erledigen lassen.

2) A' gibt verschiedene Ableitungen derselben hebräischen Wurzel, selbst wenn sie völlig gleichbedeutend sind, möglichst auch durch verschiedene Ableitungen desselben griechischen Stammes wieder, z. B. חַטָּאת ἁμαρτία (oft) und חֵטְא ἁμάρτημα (Is. 31 7), חֻקָּה ἀκρίβεια und חֹק ἀκριβασμός (s. die Belege bei Hatch-Redpath S. 50 und Suppl. S. 199; in Reg. III 11 34 ist statt des von Field aus A und Syrohex. falsch rekonstruierten ἀκριβασμόν μου vielmehr ἀκριβείας μου = חֻקֹּתַי herzustellen; in Exod. 18 16, wo für A' ἀκριβάσματα oder ἀκρίβασμα = חקה überliefert ist [s. Brooke-M'Lean], muß die Überlieferung falsch sein, ebenso wie in Deut. 6 17. Ier. 5 22 [Auct.], wo A' חק durch ἀκρίβασμα wiedergegeben haben soll [Deut. 6 17 fehlt bei Brooke-M'Lean ganz, statt dessen haben sie in 6 20 richtig ἀκριβασμοί = חקים]), יְשׁוּעָה oder תְּשׁוּעָה σωτηρία und יֵשַׁע σωτήριον (streng unterschieden in den von Hatch-Redpath Suppl. S. 214 aus den Fragmenten Mercatis und Taylors angeführten Stellen außer Ps. 27 8, wo aber die Hs. für das von מעוז abhängige ישועות gewiß den Gen. Plur. σωτηριων hat, der nicht σωτηρίων, sondern σωτηριῶν zu akzentuieren ist; in den von Hatch-Redpath im Hauptwerke aus Field angeführten Stellen kommen mehr Ausnahmen vor, die sich aber sämtlich aus Ungenauigkeit oder Unzuverlässigkeit der bei Field vorliegenden Überlieferung erklären), auch כ ὡς und כמו ὁμοίως oder ὅμοιος (Ier. 52 22 כאלה A' Σ' ὁμοίως ist falsch). Ebenso unterscheidet A' auch אֹמֶר oder אֵמֶר λόγος und אִמְרָה λόγιον (s. oben), צֶדֶק δίκαιον und צְדָקָה δικαιοσύνη (s. unten zu Is. 1 21), יַחַד ἅμα und יַחְדָּו ὁμοῦ (s. zu 1 31), קֵץ τέλος und קָצָה, קָצֶה, קְצָת τέλεσμα oder τελευταῖον (s. zu 2 7), מִכְשׁוֹל σκάνδαλον und מַכְשֵׁלָה σκανδαλισμός (s. zu 3 6), רַע κακόν und

gegen דָּבָר durch ῥῆμα[1]). Die Belege für λόγος sind Iob 6_{25}. Ps. 5_2. 18_4 (außerdem die aus dem Syrischen rekonstruierte Stelle Prov. 22_{21}), für λόγιον Ps. 17_{31} (in den von Mercati entdeckten Mailänder Hexapla-Fragmenten, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 208; auch E' hat dort λόγιον). 118_{41} (A'Θ'). 137_2 (A'E'). Is. 32_9 (außerdem nur syrisch erhalten Ps. 118_{67}). Für ῥῆμα brauchen die sehr zahlreichen Belege nicht angeführt zu werden; es genügt zu erwähnen, daß auch unsere beste A'-Quelle, die von Burkitt herausgegebenen Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila (1897), an allen sieben Stellen, wo der hebräische Text דבר hat (Reg. III 21_9 zweimal. $_{12}$. IV 23_{16} zweimal. $_{17}$. $_{24}$), ῥῆμα bietet, und daß unsere eigenen hexaplarischen Fragmente in Is. 2_1 diese Übersetzungspraxis des A' aufs neue bestätigen. Nun gibt es aber bei Field manche Ausnahmen von der angeführten Regel. Einerseits soll A' in Ps. 118_{116} כאמרתך oder באמרתך, wie einige hebräi-

---

רָעָה κακία (s. zu 3_9). Für die Wahl der griechischen Äquivalente scheinen besonders zwei Gesichtspunkte maßgebend gewesen zu sein: 1) das Geschlecht der hebräischen Wörter wurde im Griechischen nachgeahmt (griechisches Maskulinum und Neutrum entspricht hebräischem Maskulinum): חטאה ἁμαρτία und חטא ἁμάρτημα, חקה ἀκρίβεια und חק ἀκριβασμός, ישועה oder תשועה σωτηρία und ישע σωτήριον, צדקה δικαιοσύνη und צדק δίκαιον, רעה κακία und רע κακόν, 2) das längere hebräische Wort wurde durch das längere griechische wiedergegeben: כ ὡς und כמו ὁμοίως oder ὅμοιος, אמר λόγος und אמרה λόγιον, צדק δίκαιον und צדקה δικαιοσύνη, יחד ἅμα und יחדו ὁμοῦ (hier stimmt sogar die Zahl der Buchstaben überein, und ὁμοῦ endigt auf υ = ו). קץ τέλος und קצה τέλεσμα oder τελευταῖον, מכשול σκάνδαλον und מכשלה σκανδαλισμός. Bei der Feststellung der zu wählenden Übersetzungen ist A' wohl oft so vorgegangen, daß er zunächst für das üblichste hebräische Wort das natürlichste griechische Äquivalent wählte und dann für das seltnere hebräische Wort eine andere Übersetzung suchte; so schuf er z. B. zuerst die Gleichungen חטאה ἁμαρτία, כ ὡς, צדקה δικαιοσύνη, קץ τέλος, מכשול σκάνδαλον, und dann die Gleichungen חטא ἁμάρτημα, כמו ὁμοίως oder ὅμοιος, צדק δίκαιον, קצה τέλεσμα oder τελευταῖον, מכשלה σκανδαλισμός. — Vgl. auch noch die Anmerkung zu ἐκφθάρωμα 8_1.

1) Ganz ähnlich gibt die LXX-Übersetzung der Genesis אמרתי 4_{23} durch μου τοὺς λόγους, dagegen דבר überall durch ῥῆμα wieder (Ausnahmen: 29_{13}. 34_{18} λόγος = דבר). Umgekehrt verwendet Σ' gewöhnlich λόγος für דבר und ῥῆσις für אמר und אמרה, vgl. z. B. Ps. 18_4 אין אמר ואין דברים A' οὐκ ἔστι λόγος καὶ οὐκ ἔστι ῥήματα, dagegen Σ' οὐ ῥήσεις οὐδὲ λόγοι. — Das Wort λόγιον kommt schon in der LXX häufig vor und zwar fast ausnahmslos als Übersetzung von אמר und אמרה; besonders oft findet es sich im Psalter, der in der Regel λόγιον = אמר und אמרה von λόγος = דבר unterscheidet. Ein Unterschied zwischen אמר und אמרה wird in der LXX nirgends gemacht; diesen auch im Griechischen auszudrücken, blieb A' vorbehalten.

sche Hss. haben, durch τῷ ῥήματί σου [1]) wiedergegeben haben; aber da man nach der Praxis des A' mindestens ἐν ῥήματί σου erwarten müßte, wird diese Übersetzung nicht ihm, sondern einem anderen Übersetzer angehören. Andrerseits soll A' דבר in Ier. 8_{9} durch λόγιον und sehr oft durch λόγος wiedergegeben haben; Hatch-Redpath bringen für λόγος = דבר bei A' nicht weniger als 33 Stellen bei. Aber Ier. 8_{9} τὸ λόγιον = בדבר ist für A', obwohl בדבר von מאסו abhängt, eine unwahrscheinlich freie Übersetzung; A' scheut sich sonst nicht, מאס ב durch ἀπορρίπτειν ἐν wiederzugeben (Is. $7_{15.16}$. Ier. 31_{37}). Unter den 33 Stellen mit λόγος aber sind 21, wo A' mit anderen Übersetzern zusammengefaßt ist: Ios. 6_{10}. Reg. IV 17_{11}. Is. 8_{10}. 9_{8}. 36_{5}. Ier. 1_{1}. 5_{28}. $7_{1.2}$ zweimal. $_{22}$. 10_{1}. 16_{1}. 18_{2}. 25_{3}. 29_{23}. 36_{1}. 44_{29}. 47_{1}. Ez. 14_{9}. 34_{2} [2]). Diese scheiden ohne weiteres aus, da wir keine Gewähr dafür haben, daß die Übersetzung A''s rein vorliegt. Daher brauchen die sonstigen Verdachtsgründe, die an manchen Stellen noch hinzukommen, hier nicht dargelegt zu werden. Doch sei bemerkt, daß an zwei dieser Stellen sogar bei Field selbst das Richtige steht:

Reg. IV 17_{11} hat Field aus Syrohex. (ܐ.ܣ.ܗ. ܡ̈ܠܐ ܒܝܫܬܐ) und 243, der ohne Autornamen λόγους πονηρούς anführt, rekonstruiert: A'Σ'E' λόγους πονηρούς = דברים רעים. Aber daneben hat Field in der A'-Übersetzung des ganzen Satzes, die er gleichfalls aus 243 beibringt, ῥήματα κακά. Dies ist natürlich das Richtige, und Hatch-Redpath hätten nur dieses, nicht auch λόγους πονηρούς als A'-Übersetzung buchen sollen. Überdies ist es ganz zweifelhaft, ob ܡ̈ܠܐ hier wirklich = λόγους ist; Field selbst schließt in der bald zu besprechenden Stelle Prov. 26_{22} aus ܡ̈ܠܐ auf ῥήματα [3]).

Is. 9_{8} Field: „'A. ῥῆμα. Οἱ λοιποί· λόγον“ [4]). Auch hier buchen Hatch-Redpath für A' sowohl ῥῆμα als λόγον!

---

1) Etwas anders Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata 3 (1883), S. 560: „'A. τὸ ῥῆμά σου“. Hierzu könnte man κατά = כ ergänzen, aber der Artikel ist auch hier gegen die Praxis des A', s. unten S. 26 Anm. 55.

2) Die Ier.-Stellen finden sich z. T. in Fields Auctarium am Schluß des II. Bds.

3) Field hat den Sprachgebrauch der syrohexaplarischen Übersetzung sehr genau studiert; seine Sammlungen sind von R. Payne Smith im Thesaurus Syriacus benutzt, s. Smith Bd. I S. V unten: „Ex Hexaplis summa fide quae Graeca verba ibi Syriace reddita sunt collegit vir clarissimus Fr. Field . . . et in meos usus humanissime concessit“. Daher hat Field im ganzen vorzüglich aus dem Syrischen retrovertiert. Nur hat er es oft versäumt, die Stellen zu kennzeichnen, an welchen das syrische Wort verschiedenen griechischen entsprechen kann.

4) Q selbst hat „Οἱ λοιποί· λόγον“ v o r „A' ῥῆμα“. Der Sinn ist: die übrigen übersetzen nicht wie die LXX „Tod“ (θάνατον), sondern „Wort“, doch sagt A' ῥῆμα statt λόγον.

Nunmehr bleiben noch 12 Stellen, an welchen A′ allein, unvermischt mit anderen Übersetzern erscheint. Auch von diesen scheiden noch 11 aus verschiedenen Gründen aus:

Ps. 55_{11} soll A′ das erste דבר אהלל durch καυχήσομαι ῥῆμα, das zweite durch ὑμνήσω λόγον wiedergegeben haben. Niemand, der die Art des A′ kennt, wird glauben, daß er sich solch einen Wechsel gestattet habe.

Ps. 64_{4} Montfaucon und Field: דברי עונת גברו מני A′ λόγοι ἀνομιῶν ἐδυναμώθησαν παρ᾽ ἐμέ. Aber die ersten Sammler hexaplarischer Fragmente, Morinus (in der Sixtina) und Drusius, haben nur ἐδυναμώθησαν παρ᾽ ἐμέ, und da sich Montfaucon über die Bezeugung von ἀνομιῶν nur sehr vage, über die von λόγοι gar nicht äußert, und auch Field kein Zeugnis dafür beibringen kann, ist der Verdacht nicht abzuweisen, daß Montfaucon mindestens λόγοι aus der LXX ergänzt hat[1]).

Prov. 26_{22} fügt Field selbst zu λόγοι in Klammern „s. ῥήματα“ hinzu. Er druckt ῥήματα in kleineren Typen, d. h. er hat es aus dem Syrischen rekonstruiert. Syrohex. hat hier freilich dasselbe Wort ܡ̈ܠܐ wie oben in Reg. IV 17_{11}, wo Field es mit λόγους gleichsetzte.

Eccl. 12_{10} Field: A′ λόγους χρείας. Aber griechisch ist nur χρείας überliefert, und Montfaucon hat auch nur χρείας. Field hat λόγους, obwohl er es nicht in kleineren Typen druckt, nach Syrohex. hinzugefügt; indessen hat Syrohex. hier dasselbe Wort ܡ̈ܠܐ, das Field in Prov. 26_{22} durch ῥήματα retrovertiert hatte.

Ier. 6_{10} Field, Auctarium: דבר LXX τὸ ῥῆμα A′ ὁ λόγος. Aber da im Hebräischen der Artikel nicht steht, kann ihn A′ nach seiner streng eingehaltenen Praxis auch im Griechischen nicht gesetzt haben, s. unten S. 26 Anm. 55. Also haben wir hier mindestens keine reine A′-Überlieferung; wahrscheinlich aber gehört die Übersetzung überhaupt nicht dem A′, sondern dem Σ′ oder Θ′ an.

Ier. 6_{19} Field, Auctarium: כי על דברי לא הקשיבו A′ ἀνθ᾽ ὧν τῶν λόγων μου οὐ προσέσχον. Die Übersetzung ist für A′ viel zu frei; sie wird einem anderen Übersetzer angehören.

---

1) Vgl. Ps. 90_{3}, wo Agellius nach Fields Anm. z. St. sagt: „Aquila λόγον ἐπιβουλῆς, *sermonem insidiosum*, transtulit“. Auch hier ist λόγον = דבר (masor. Text דָּבָר) aus der LXX hinzugefügt und nur ἐπιβουλῆς echt, s. Field z. St. und Aquila ed. Taylor S. 72 f., wonach A′ hier in Wirklichkeit דָּבָר durch λοιμοῦ übersetzt hat.

Ier. 14_1 Field: דברי A' τῶν λόγων. Hier gilt dasselbe wie oben bei Ier. 6_{10}.

Ier. 27_1 findet sich λόγος = דבר in der Überschrift, die im alten LXX-Texte fehlt, aber im hexaplarischen LXX-Texte sub asterisco hinzugefügt ist. Als Autor des Zusatzes gibt Field nach Q den A' an, aber Syrohex. nennt keinen Autor, und dies ist entschieden vorzuziehen. Auf jeden Fall gehört die Übersetzung nicht so, wie sie dasteht, dem A' an, da sie in mehreren Punkten seiner Art widerspricht. Z. B. übersetzt A' לאמר nicht durch λέγων, sondern durch τῷ λέγειν (Field I, S. XXII Z. 1. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23_{21}).

Ier. 46_{13} soll nach Q (s. Swete; die auf Montfaucon beruhende Angabe Fields ist nicht genau genug) ὁ λόγος = הדבר im hexaplarischen LXX-Texte sub asterisco aus A' hinzugefügt sein. Auch Syrohex. hat ὁ λόγος sub asterisco, nennt aber wiederum keinen Autor.

Ier. 51_{59} (Field, Auctarium) findet sich λόγος = דבר am Anfange eines längeren Abschnittes, der dem A' zugeschrieben wird, vor dessen letzten Worten jedoch Field in Klammern „Ά. Σ." hinzufügt. Hier hat also schon Field an der Überlieferung Kritik geübt, und mit Recht; denn es liegt auf der Hand, daß eine so freie Übersetzung wie πορευομένου αὐτοῦ = בלכתו nicht von A' herrühren kann. Ebenso wird aber auch der Anfang, an dessen Zurückführung auf A' Field keinen Anstoß nimmt, mindestens kein reiner A'-Text sein.

Ier. 51_{64} liegt wieder derselbe Fall vor wie in 27_1 und 46_{13}: der asterisierte Zusatz, in welchem οἱ λόγοι (so mit Artikel!) = דברי vorkommt, wird von Q dem A' zugeschrieben, erscheint aber bei Syrohex. anonym. Gegen Q spricht, daß A'Σ' nach der durchaus glaubwürdigen Angabe von Syrohex. ויעפו durch καὶ ἐκλυθήσονται wiedergegeben haben (vgl. in unseren Fragmenten Is. 5_{27} עיף A' ἐκλελυμένος, 8_{22} מעוף A'Σ' ἔκλυσις und die zu beiden Stellen angeführten Parallelen), während ויעפו in dem asterisierten Zusatz durch καὶ ἐστάθησαν wiedergegeben ist.

Somit bleibt nur noch eine einzige Stelle übrig, die an sich ganz unverdächtig ist, ja sogar das spezifische Gepräge A''s trägt:

Ier. 38_{24} איש אל ידע בדברים האלה A' ἀνὴρ μὴ γνώτω ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

Aber diese eine Stelle ist bei dem durchaus konstanten Übersetzungsgebrauch des A' auch nicht haltbar. Wir müssen wohl

oder übel annehmen, daß λόγοις hier irrtümlich für ῥήμασιν eingesetzt ist. Und eine Erklärung dafür läßt sich auch wohl finden: in der Hs. HoP 86, aus der die Angabe stammt, steht neben A′ noch Σ′, und dieser und die LXX verwenden nicht ῥῆμα, sondern λόγος, daher konnte ein Abschreiber unter dem Einflusse beider (vgl. unten S. 26 Anm. 51) auch bei A′ λόγος statt ῥῆμα schreiben[1]).

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über die asterisierten und obelisierten Stellen und über den LXX-Text unserer Hs. 710 und ihres Archetypus.

Neun von Origenes sub asterisco hinzugefügte Zusätze werden am Rande notiert: Is. $1_{4.6.22}$. $4_{1.2}$. 5_{30}. 8_{11} (zwei Zusätze). 9_{2}[2]). Im LXX-Texte steht öfters ein entsprechender Asteriskus, aber keineswegs regelmäßig, s. die Anmerkungen zu den angeführten Stellen. Außerdem wird an den beiden ersten Stellen ($1_{4.6}$) am Rande bemerkt οὐ φέρεται παρὰ τοῖς O′, wo O′ die vorhexaplarische LXX bezeichnet. Zwei Worte, 14_{28} κύριος und 14_{31} πόλεων[3]), sind im LXX-Texte von 710 obelisiert, und beidemal wird am Rande bemerkt οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις[4]). Dieselbe Notiz kehrt in dem zuletzt genannten Verse 14_{31} noch ein drittes Mal wieder, ohne daß im Texte ein Obelus stände, s. die Anm. z. St. Die im LXX-Texte stehenden Asterisken und Obelen stehen sämtlich über der Zeile; im Texte selbst ist an den betreffenden Stellen keinerlei Spatium gelassen. Daraus folgt, daß diese Zeichen wie in B[5]) und Q[6]) erst nachträglich in den fertigen Text eingefügt sind, und daß bei der Schreibung des Textes selbst noch keine Rücksicht auf sie genommen war. Der LXX-Text von 710 ist auch ebensowenig wie der von B und Q der von Origenes hergestellte hexaplarische LXX-Text; sonst müßten ja die asterisierten Zusätze im

---

1) Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß Hatch-Redpath unter λόγος für A′ auch noch Ier. 7_{23} anführen: בקולי A′Σ′ λόγου μου (Field, Auctarium). Daß diese Übersetzung mit A′ nicht das mindeste zu tun hat, versteht sich von selbst. — Die Gesamtzahl der Stellen, welche Hatch-Redpath S. 887 für λόγος aus A′ anführen, beläuft sich auf 37. Von diesen gehören nur die drei, an denen λόγος = אמר ist (Iob 6_{25}. Ps. 5_{2}. 18_{4}), dem A′ wirklich an.

2) Von der unerklärlichen Stelle 13_{18} ist hier abgesehen.

3) In der Hs. selbst ist irrtümlich das vorhergehende πόλαι mit obelisiert, s. die Anm. z. St.

4) οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις findet sich zuweilen auch am Rande des Prophetentextes in B (von zweiter, aber sehr alter Hand), s. Bibliorum sacr. graecus codex Vaticanus ed. Vercellone, Cozza, Fabiani, Tom. VI (Rom 1881), S. XIX.

5) S. auch hierfür die in der vorigen Anm. angeführte Stelle.

6) Ant. Ceriani, De codice Marchaliano (Rom 1890), S. 29.

Texte selbst stehen, und das ist mit Ausnahme von 1_{8}, wo der asterisierte Zusatz nicht nur in 710, sondern auch in viele andere nichthexaplarische LXX-Hss. eingedrungen ist, nicht der Fall.

Einige Randnoten lassen schließen, daß der Archetypus, aus dem sie stammen, in seinem LXX-Texte nicht ganz mit 710 übereinstimmte, s. die Anmerkungen zu 7_{18}. $8_{19.22}$ (und 1_{4}). In $8_{19.22}$ kommen wir zu dem Schlusse, daß der Archetypus gegen 710 mit B zusammenging. Anders ist es in 7_{19}, wo die zu postulierende Reihenfolge der griechischen Wörter bisher in keiner LXX-Hs. nachzuweisen ist. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich übrigens bei Q machen: auch hier setzen die Randnoten zuweilen einen von Q selbst abweichenden, mit B übereinstimmenden LXX-Text voraus, s. unten S. 33 Anm. 89, S. 44 Anm. 152 und S. 85/86 Anm. 422.

Abgesehen von den LXX-Ausgaben von HoP (= Holmes-Parsons), Swete und Brooke-McLean, werden folgende Werke öfter angeführt:

Aquila ed. Burkitt = Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila ed. by F. Crawford Burkitt. Cambridge 1897. Nicht aus der Hexapla, sondern aus selbständiger jüdischer Überlieferung.

Aquila ed. Taylor = Hebrew-Greek Cairo Genizah palimpsests from the Taylor-Schechter Collection . . . ed. by C. Taylor. Cambridge 1900. Darin Psalterfragmente des A' aus selbständiger jüdischer Überlieferung (außerdem ein Psalterfragment aus der Hexapla).

Curterius: s. unten bei Prokop und Q.

Ioh. Drusius, Veterum interpretum graecorum in totum V. T. fragmenta. Arnhemiae 1622.

Eusebius, Commentarii in Hesaiam: B. de Montfaucon, Collectio nova patrum et scriptorum graecorum. Tom. II, Paris 1707, pag. 347 sqq. Schon von Montfaucon und Field benutzt.

Frid. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxonii 1875. Zwei Bände, am Schluß des zweiten ein besonders paginiertes „Auctarium". Fields Fortschritt gegen Montfaucon besteht, abgesehen von der über alles Lob erhabenen Sorgfalt und Sauberkeit seiner Arbeit, hauptsächlich darin, daß er Syrohex. und das für HoP gesammelte Material benutzen konnte. Syrohex. ist eine durchweg gute Quelle, und Field hat sie im ganzen vorzüglich ausgenutzt, s. oben S. 12 Anm. 3. Viel ungleichmäßiger ist das für HoP gesammelte Material, und diesem gegenüber hat Field nicht immer die nötige Kritik geübt, s. z. B. unten die Anm. zu τυφώνων 13_{21}. Überhaupt war Field gar zu konservativ gestimmt. Charakteristisch ist z. B. folgendes: Montfaucon hatte auf dem Titel seines Werkes den Flaminius Nobilius als ersten Sammler hexaplarischer Fragmente (in der Sixtina) genannt; Field beginnt seine Vorrede mit dem Nachweis, daß jene erste Sammlung in der Sixtina nicht von Flaminius Nobilius, sondern von Petrus Morinus herstammt, und trotzdem bringt er es nicht übers Herz, Nobilius auf dem Titel durch Morinus zu ersetzen, mit der charakteristischen Begründung: „error adeo inveteravit, ut nobis quoque in opere inscribendo ei non obsistendum esse videretur" (Bd. 1 S. III). Dieser hyperkonservative Zug, der unter Umständen zur Urteils-

losigkeit ausartet, kommt in Fields Verhältnis zu seinen Quellen, auch zu dem Werke seines Vorgängers Montfaucon, oft genug zum Ausdruck. Allerdings muß man billigerweise auch bedenken, daß die Kritik zu Fields Zeit noch keine solche Handhaben besaß, wie sie ihr jetzt besonders in Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor zur Verfügung stehen. — Schade ist, daß Field die wichtige griechische Hs. Q nur mangelhaft kannte, s. unten bei Q. Überhaupt sind die griechischen Bibel- und Katenenhss. noch längst nicht genügend für die Hexapla ausgenutzt; manche Verbesserungen und Ergänzungen lassen sich noch aus ihnen gewinnen.

Hatch-Redpath = Edwin Hatch and Henry A. Redpath, Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament. Zwei Bände und „Supplement". Oxford 1897—1906. Diese Konkordanz ist leider gerade für die jüngeren Übersetzungen ganz ungenügend. Die schlimmsten Fehler sind: 1) sie gibt bei ihnen bloß die Stellen an, aber nicht den Wortlaut und nicht einmal die hebräischen Äquivalente, 2) sie exzerpiert das Werk Fields ganz mechanisch und nicht ohne böse Schnitzer (s. Reider S. 325f. Anm. 17 und 18) und berücksichtigt nicht einmal die Anmerkungen Fields, in welchen doch oft die Hauptsache steckt (s. Reider S. 326ff. Anm. 19), 3) sie führt, wo bei einer Übersetzung mehrere Autoren genannt werden, jedes Wort bei jedem der genannten Autoren an, als ob dieselben dann immer ganz genau übereingestimmt hätten, vgl. oben S. 8f., 4) sie legt überall einfach Fields Text zugrunde und enthält sich ängstlich jeder Kritik, weshalb sie z. B., wie oben S. 12—15 gezeigt ist, unter λόγος 37 A'-Stellen aufführt, von welchen nur drei der Kritik standhalten. Durch alle diese Mängel wird jede Arbeit an den jüngeren Übersetzungen außerordentlich erschwert, und es ist mit Freuden zu begrüßen, daß die biblische Abteilung des Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning in Philadelphia unter Führung von Max L. Margolis es unternommen hat, eine Ergänzung zu Hatch-Redpath zu schaffen, die, wie man auch über die Anlage des Werkes im einzelnen urteilen mag, auf jeden Fall alle künftigen Arbeiten an den jüngeren Übersetzungen wesentlich erleichtern wird (vgl. den unten angeführten Aufsatz von Reider, der eine Art Voranzeige des Werkes darstellt). — Redpath konnte für den dritten Abschnitt des „Supplement", welcher „Additional words and occurrences of words in Hexaplaric fragments" enthält (S. 197—216), auch eine Abschrift der von Mercati entdeckten Mailänder Fragmente der Hexapla (s. unten bei „Mercati") benutzen. Daher kann man, obwohl Redpath leider auch hier die hebräischen Äquivalente nicht nennt, doch aus seinen Angaben oft mit großer Sicherheit schließen, wie die Übersetzer, besonders A', in diesen Fragmenten übersetzt haben.

Hieronymus, Commentarii in Isaiam: Opera ed. Vallarsi 4 (Verona 1735), col. 1 sqq. Dieser Kommentar wurde schon von Drusius, Montfaucon und Field benutzt.

Giov. Mercati entdeckte in dem Palimpsest Mailand, Biblioteca Ambrosiana, O. 39 sup. Fragmente einer Hs. der Hexapla zum Psalter, in der nur die erste Kolumne, d. h. der hebräische Text in hebräischer Schrift, fortgelassen war, s. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 130f. Als Probe teilte er Ps. 45 1—4 mit in einer Anlage zu A. Cerianis Aufsatz „Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal Mercati", s. R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Rendiconti, Ser. II vol. 29 (1896),

Anlage zu S. 408. Einen Abdruck dieser Probe gab E. Klostermann in der Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 16 (1896), S. 336 f. Weiteres hat Mercati leider noch nicht herausgegeben, doch kann man sich eine gewisse Kenntnis auch der übrigen Fragmente aus Hatch-Redpath verschaffen, s. oben bei Hatch-Redpath am Schluß.

Bern. de Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt. 2 Bde. Paris 1713.

Prokop von Gaza, Kommentar zu Isaias, hsg. von Ioannes Curterius, Paris 1580. Schon von Drusius, Montfaucon und Field benutzt.

Q = Prophetarum codex graecus Vaticanus 2125 ... phototypice editus ... curante Ios. Cozza-Luzi. Romae 1890. Erst durch diese Ausgabe ist Q zuverlässig bekannt geworden. Allerdings hatte schon Curterius in seiner soeben erwähnten Prokop-Ausgabe den Is.-Text Q's abgedruckt, aber er hatte sich dabei allerlei Fehler zuschulden kommen lassen, und Montfaucon, dem die Pariser Jesuiten, die damaligen Besitzer der Hs., dieselbe nur auf vier Tage zur Einsicht gaben (s. Montfaucons Vorbemerkung zu Is.), konnte in dieser Frist natürlich nicht alle Fehler des Curterius verbessern. Field konnte außer Montfaucon noch die für HoP angefertigte Kollation der Hs. benutzen[1]), die aber gleichfalls mangelhaft ist und ihn an einigen Stellen, z. B. in 13 22 (s. die Anm. z. St.), dazu verführte, etwas, was seine Vorgänger schon richtig gehabt hatten, falsch zu verbessern. Im wesentlichen war aber auch Field noch auf Montfaucon angewiesen. So erklärt es sich, daß sich auch bei ihm noch einige von Montfaucon nicht verbesserte Fehler des Curterius finden, s. die Anmerkungen zu 1 23. 29. 3 20. 5 30. 7 18. 14 18[2]). Man muß daher zur Ergänzung Fields, wenn man nicht die Photographie Q's selbst zur Hand hat, wenigstens Swetes Old Testament in Greek heranziehen, wo allerdings Q's Randnoten unpraktischerweise nicht vollständig abgedruckt, sondern nur ihre Abweichungen vom LXX-Texte notiert sind (z. B. 1 18 Q „Σ' πυραι ωσιν ως κοκκινον“, aber Swete nur „pr σ' πυραι Q^mg“, weil ωσιν ως κοκκινον auch im LXX-Texte steht), und wo sich auch wieder neue Fehler eingeschlichen haben (z. B. 7 15 Field nach Curterius richtig: Σ' εκλεξασθαι, Swete [bei 7 16, wohin die Randnote in Q in der Tat, allerdings nur irrtümlich gestellt ist] falsch επιλεξασθαι, obwohl die Photographie aufs unzweideutigste εκλεξασθαι bietet). Vgl. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 275.

Joseph Reider, Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek index to Aquila: Jewish Quarterly Review N. S. 4 (Philadelphia 1914), S. 321—356. (To be continued.) Vgl. oben unter „Hatch-Redpath“.

---

1) Field II S. 566, Addenda zum „Monitum in Jesaiam“: „In perfectiorem codicis praestantissimi notitiam, post curas Curterii, Montefalconii, et Parsonsii, nobis contigit Editorum Oxoniensium schedas MSS. in Bibliotheca Bodleiana repositas pluribus locis inspicere, opem ferente Viro officiosissimo Philippo E. Pusey ex Aede Christi“.

2) Zu Fields Ruhme muß jedoch bemerkt werden, daß er, wenn auch erst nach Vollendung seines Werkes und zunächst erfolglos, die erste Anregung zu einer photographischen Ausgabe Q's gegeben hat, s. Ant. Ceriani, De codice Marchaliano (1890), S. 47: „Sed de hoc viro, Field, qui et meis Syriacis editionibus Syro-hexaplaris et Pescitto largiter favit, praedicandum quod circa annum 1875 pro codicis Marchaliani editione, eius pretii peritissimus index, ad me scripsit, se daturum italicarum libellarum quatuor millia, ut tandem Codex integre ederetur qua meliori ratione fieri posset, photolithographia nempe, si recte memini“.

Syrohex. = Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante Ant. M. Ceriani (= Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae. Tom. VII). Mediolani 1874.

Theodoret, Kommentar zu Isaias: Opera ed. Schulze II (1770), pag. 165 sqq. Schon von Montfaucon und Field benutzt.

In den Anmerkungen wird bei allen Zitaten die Kapitel- und Verszählung Fields zugrunde gelegt. Bei Zitaten aus Fields Auctarium wird in Klammern „Auct.", bei Zitaten aus Q, die man bei Field nicht richtig findet, wird „Swete", bei Zitaten aus den Mailänder Hexapla-Fragmenten wird „Mercati" hinzugefügt (vgl. oben unter „Field", „Q" und „Mercati").

Ausgabe der Randnoten.

Kapitel 1.

2 שמעו שמים *ἄκουε οὐρανέ*] Α' Θ' ἀκούσατε οὐρανοί[1])

4 כבד עון *πλήρης ἁμαρτιῶν*] Α' βαρὺς ἀνομίᾳ[2]) Σ' βεβαρημένος[3]) ἀνομίᾳ Θ' βαρύνων ἀνομίαν

1) Die Wiedergabe von שמים durch den Plural ist durch den dabei stehenden Plural שמעו veranlaßt, vgl. Field Is. 65_{17} שמים חדשים Α' Σ' Θ' *οὐρανοὺς καινούς*, Ier. 31_{37} ימדו שמים Α' *μετρηθήσονται οἱ οὐρανοί* und Aquila ed. Taylor Ps. 95_{11}. 96_{6}, wo der Plural durch die Verben ישמחו und הגידו veranlaßt ist, auch LXX Ps. 18_{2} *οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται* = השמים מספרים. Wo aber kein Plural dabei steht, hat selbst Α' gewöhnlich den Singular, z. B. Gen. 1_{1} *σὺν τὸν οὐρανόν* = את השמים (ebenso verfährt Α' bei אלהים, vgl. z. B. Gen. 1_{1} *ἔκτισεν θεός* = ברא אלהים mit Aquila ed. Burkitt Reg. III 21_{10} *τάδε ποιήσαισάν μοι θεοὶ καὶ τάδε προσθείησαν* = כה יעשון לי אלהים וכה יוספו; vgl. ferner das unten zu 11_{5} über die singularische und pluralische Wiedergabe von מתנים Bemerkte).

2) Vgl. Exod. 4_{10} כבד פה וכבד לשון Α' *βαρὺς στόματι καὶ βαρὺς γλώσσῃ*.

3) Q hat, wie schon Montfaucon richtig angab, Οἱ λο(ιποί)· *βεβαρημένον*. Da er aber sagt, er habe dies „ex Curterio", während Curterius in Wirklichkeit bloß *βεβαρημένον* ohne Autornamen bietet, bezweifelte Field, der ja Q noch nicht genauer kannte (s. oben S. 18 unter „Q"), die Richtigkeit von Montfaucons Angabe und schrieb auf Grund von Syrohex. (ܣ. ܡܝܩܪܐ) *βεβαρημένον* nur dem Σ' zu. Er hat damit, wie 710 lehrt, zufällig das sachlich Richtige getroffen. (Über die gar zu ungenaue Zusammenfassung der *λοιποί* in Q s. oben S. 8.) — Zu Q's Neutrum *βεβαρημένον* ist, wie schon Drusius bemerkt hat, *ἔθνος* zu ergänzen. Das

משחיתים ἄνομοι[4]] Α' Σ' Θ' διαφθείροντες
נאצו παρωργίσατε] Α'[5]) διέσυραν
נזרו אחור[6]] οὐ φέρεται παρὰ τοῖς Ο'[7]) ※ ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω[8])
5 סרה ἀνομίαν] Α' ἀπόστασιν[9]) Σ' παράβασιν Θ' ἔκκλισιν[10])

Maskulinum kann in 710 durch Angleichung an LXX, Α' und Θ' entstanden sein, vgl. unten S. 26 Anm. 51.

4) Der Index steht beim vorhergehenden υἱοί.

5) „διέσυρον (fort. διέσυραν)" führt Field nach Theodoret als Übersetzung des Σ' an. 710 hat recht, da die Wiedergabe von נאץ durch διασύρειν eine Spezialität des Α' ist, s. Deut. 31_{20}. Reg. I 2_{17}. II 12_{14}. Ps. 9_{24}. 106_{11} (nur syrisch erhalten). Prov. 1_{30}. 15_{5} (anonym überliefert). Is. 52_{5}, während Σ' es in Reg. II 12_{14}. Is. 52_{5} durch βλασφημεῖν, in Ps. 9_{24}. Prov. 1_{30} durch παροξύνειν wiedergibt.

6) Der Index zu οὐ φέρεται παρὰ τοῖς Ο' steht bei τί 1_{5}, was sich daraus erklärt, daß נזרו אחור selbst in der LXX fehlt und jenes τί das erste Wort hinter der Lücke ist. Die zweite hierher gehörige Randnote ※ ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω schließt sich in 710 nicht unmittelbar an, sondern folgt erst hinter den zu ἀνομίαν 1_{5} gehörigen Randnoten, von denen sie nicht durch einen neuen Index, sondern nur durch den Asteriskus geschieden wird; korrespondierend ist auch im Texte ein Asteriskus gesetzt und zwar über dem unmittelbar auf ἀνομίαν folgenden πᾶσα.

7) Diese Randnote steht hier in der Luft, da die Worte, zu denen sie gehört, im Texte fehlen und auch am Rande erst später folgen (s. die vorige Anm.). Anders ist es in 1_{6}, wo dieselbe Notiz wiederkehrt: dort stehen die Worte, auf die sie sich bezieht, im Texte selbst. Vielleicht darf man daraus schließen, daß der Archetypus, aus welchem die Randnoten stammen, auch an unserer Stelle die Worte ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω wie manche (besonders lucianische) Hss. im Texte selbst hatte. Die in der vorigen Anm. festgestellte Verwirrung würde sich dann aus der Übertragung der Randnoten auf einen andersartigen LXX-Text erklären lassen; vgl. oben S. 16.

8) Diese Übersetzung wird von Q dem Α', von Basilius und Theodoret dem Θ', von Syrohex. „Σ' Θ'" zugeschrieben. Field nennt infolgedessen alle drei als Autoren, aber Α' wird durch die Wiedergabe des einen Wortes אחור durch die drei Wörter εἰς τὰ ὀπίσω ausgeschlossen. Am besten bezeugt ist Θ', dem ἀπαλλοτριοῦν auch an der einzigen Stelle, wo es sonst noch bei den jüngeren Übersetzern vorkommt, Iob 21_{29}, angehört.

9) Ebenso übersetzt Α' in Reg. II 3_{26}. Vgl. auch unten die Anm. zu ἀφιστῶντες 5_{23}.

6 אין בו מתם *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία*[11])] *οὐ φέρεται παρὰ τοῖς Ο'* ※ *Α' οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία* ※ *Σ' ὑγιὲς* ※ *Θ' ἁπλῶς*[12])

טריה *φλεγμαίνουσα*] *Σ' κρούματος*[13]) *Θ' τρώσεως*[14])

לא זרו ולא חבשו ולא רככה בשמן *οὐκ ἔστιν μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους*] *Α' οὐκ ἐπεδέθησαν καὶ οὐκ ἐμοτώθησαν*[15]), *οὐκ*[16]) *ἡπαλύνθησαν*[17]) *ἐν ἐλαίῳ*

10) 710 *εκκλησιν*. Das richtige *ἔκκλισιν* hat schon Montfaucon aus Hieronymus erschlossen.

11) Der Index für alle vier Randnoten steht über *οὐκ*. Außerdem ist vor *οὐκ* über der Zeile ein Asteriskus hinzugefügt.

12) Auffällig ist, daß auch vor den Übersetzungen des Σ' und Θ' Asterisken stehen, obwohl sie doch nicht gleichfalls in den hexaplarischen LXX-Text aufgenommen gewesen sein können. Der Asteriskus hat hier eigentlich nur noch die Bedeutung eines Index: er zeigt an, daß *ὑγιὲς* und *ἁπλῶς* auch noch zu der vorher mit einem Asteriskus bezeichneten Wortgruppe gehören. Ebenso ist der Asteriskus in 1_{22} vor der zweiten Übersetzung wiederholt. — *ἁπλῶς* = מְתֹם hat eine gewisse Parallele an Prov. 10_{9} בַּתֹּם LXX *ἁπλῶς*, ist aber hier nicht recht verständlich und läßt sich jedenfalls nicht durch einfache Hinzunahme von *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* zu einem Satze ergänzen, vgl. oben S. 9.

13) Field hat nach Theodoret die unattische, aber auch sonst vorkommende Form *κρούσματος*.

14) Σ' und Θ' faßten טריה nicht als Adjektiv, sondern trotz des vorhergehenden Status absolutus מכה als Substantiv im Genetiv und leiteten es von der aramäischen Wurzel מרא ܡܪܐ „stoßen" ab, vgl. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus I (1879), Sp. 1507 f., wo ܡܪܐ einmal (im Pa'el) = *κατακρούειν* und einmal (im Pe'al) = *τιτρώσκειν* ist. Da Θ' sonst *τιτρώσκειν* und *τρῶσις* unseres Wissens überhaupt nicht verwendet (s. unten zu *ἐτρώθης* 14_{10}), wird er *τρῶσις* hier gewählt haben, weil es mit denselben Buchstaben wie טריה beginnt, vgl. unten zu *ἄβατον* 5_{6}.

15) 710 *εμωτωθησαν*, aber in 3_{7} richtig *μοτων*. Diese Übersetzung war schon aus Hieronymus bekannt, doch sagt er ungenau, daß Α' „interpretatus est *μότωσιν*".

16) Vor *οὐκ* fehlt *καὶ*. Statt *οὐκ* erwartet man *οὐχ*, aber die Aspiration kann unterblieben sein, weil der Spiritus asper nicht mehr gesprochen wurde, vgl. 3_{19} *κροκυφάντους*.

17) Α' selbst wird *ἡπαλύνθη* im Singular = רככה geschrieben haben. Die Angleichung an die vorhergehenden Plurale wird auf Rechnung der jüngeren Überlieferung zu setzen sein.

8 ונותרה *ἐγκαταλειφθήσεται*] Α' καὶ περισσεῦον[18])
סכה *σκηνὴ*] Α' συσκιασμῷ[19]) Σ' καλύβη
מלונה *ὀπωροφυλάκιον*] Α' αὐλιστήριον[20]) Σ' νυκτοφυλάκιον
9 צבאות *Σαβαώθ*] Α' στρατιῶν Σ' Θ' δυνάμεων[21])
שריד *σπέρμα*] Α' λεῖμμα[22])
11 מריאים *ἀρνῶν*] σιτευτῶν[23])
וכבשים ועתודים *καὶ τράγων*] καὶ ἀμνῶν καὶ καιρίμων[24])
13 הביא מנחת שוא *ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν*[25]), *μάταιον*] Α' φέρειν δῶρον[25]) εἰκῇ[26]) Σ' οὐκέτι προσοίσετε (= לא תוסיפו הביא) προσφορὰν[25]) ματαίαν Θ' φέρειν μαναὰ[25]) ματαίως[27])
מקרא *μεγάλην*] Α' κλητήν Σ' ἐπίκλησιν Θ' ἐπίκλητον[28])

18) Das Neutrum des Partizips ist unverständlich. Im übrigen vgl. unten 4_{3} הנותר Α' Σ' Θ' ὁ περισσεύσας, 15_{7} יתרה Α' περίσσευμα αὐτῆς.

19) 710 *συσσκιασμω*. Dies ist „eigentlich nicht ein Fehler, sondern bloß eine zwar oft angewandte aber nicht zur Herrschaft gelangte Schreibweise" (J. Wackernagel); doch wird *συσ-σ-* für *συν-σ-* in 710 sonst nach der gewöhnlichen Orthographie nur vor Vokalen geschrieben. — *συσκιασμός* = סכה entspricht der Praxis des Α', vgl. besonders Aquila ed. Burkitt Reg. III $21_{12.16}$. Der Dativ *συσκιασμῷ* jedoch ist unglaubwürdig, da *ὡς* = כ vorangegangen sein muß (*ὁμοίως* und *ὅμοιος* braucht Α' nur zur Wiedergabe von כמו, s. oben S. 10 Anm. 2) und Α' gleich darauf ⟨*ὡς*⟩ *αὐλιστήριον* = כמלונה hat; der Dativ wird Schreibfehler für den Nominativ sein.

20) 710 *αυτηστηριον*. Verbessert nach 10_{29} מלון Α' *αὐλιστήριον*.

21) Q fügt vor *δυνάμεων* den Artikel hinzu.

22) 710 *λημμα*. Verbessert nach Deut. 2_{34}. 3_{3} שריד Α' *λεῖμμα*. Derselbe Schreibfehler kehrt bei *ἐπίλειμμα* 10_{19} und *ὑπόλειμμα* 15_{9} wieder.

23) Diese Übersetzung wird Α' angehören, der auch in Reg. II 6_{13} מריא durch *σιτευτός* wiedergibt.

24) *ἀμνός* = כבש kommt bei verschiedenen Übersetzern vor. *καιρίμων* = עתודים spricht für Α', vgl. Deut. 32_{14} עתודים Α' ⟨*και*⟩*ρίμων*, $_{33}$ עתדת Α' *καιρίους*, Is. 14_{9} עתודי Α' Θ' *καιρίμους* (s. unten z. St.) und Field zu Ps. 65_{15}; doch soll in Ier. 50_{8}, wo allerdings die Überlieferung sehr zwiespältig und unsicher ist, nicht Α', sondern Σ' עתודים durch *καίρινοι* (in *καίριμοι* zu verbessern?) wiedergegeben haben.

25) Alle vier Übersetzungen von מִנְחָה finden sich genau so in Is. 66_{3}: LXX *σεμίδαλιν* Α' *δῶρον* Σ' *προσφορὰν* Θ' *μαναά*.

26) Über diese Übersetzung s. die Anmerkung zu *ματαιότητος* 5_{18}.

27) 710 *ματαιος*.

28) Field hat die drei Übersetzungen nur in der Anmerkung zur Stelle richtig (Α' und Θ' nach Q, Α' und Σ' nach Syrohex.). Zur Θ'-

ואון ועצרה νηστείαν καὶ ἀργίαν] Α' ἀνωφελὲς[29]) καὶ ἐπίσχεσιν[30])
Σ' ἀδικίαν καὶ συστροφήν[31]) Θ' ἀδικίαν καὶ ἐπισύσχεσιν[32])
14 מועדי(כם) ἑορτάς] Α' συνταγάς[33])
טרח πλησμονήν] Α' Σ' Θ' ὄχλησιν[34])
נלאיתי נשא οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν] Α' ἐμόχθησα
αἴρων[35]) Σ' ἐκοπώθην ἱλασκόμενος Θ' ἐκοπίασα ἀφιέναι·
15 כפי(כם) χεῖρας] Α' ταρσούς[36])
16 הזכו καθαροὶ γένεσθε[37])] Α' λαμπρύνθητε Σ' καθαρίσθητε[38])

Übersetzung vgl. LXX Num. $28_{18.26}$. $29_{1.7.12}$ ἐπίκλητος ἁγία = מקרא קדש und außerbiblisch ἡ σύγκλητος „die außerordentliche Volksversammlung", in römischer Zeit „der Senat" (auch πρόσ-, ἐκκλό-, ἔσκλητος, s. Pauly-Wissowa 5 [1905], Sp. 2164 f.). Die Α'-Übersetzung κλητή (Simplex statt der sonst üblichen Komposita) findet sich anonym in Num. 29_{12}.

29) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 113 und Aquila ed. Taylor Ps. 91_{8}.

30) Α' übersetzt עצר durch ἐπέχειν (Gen. 16_{2}, Reg. III 14_{10}), daher עֲצָרָה durch ἐπίσχεσις (ebenso עֲצֶרֶת Deut. 16_{8} und מַעְצוֹר Reg. I 14_{6}).

31) συστροφή „Versammlung" entspricht als freie, sinngemäße Übersetzung durchaus der Art des Σ'.

32) Vgl. Anm. 30 und Lev. 23_{36} עֲצֶרֶת Ἄλλος· ἐπισύσχεσις (oder ἐπίσχεσις).

33) Vgl. unten 14_{13}. Α' übersetzt מועד ohne Unterscheidung der Bedeutungen durch συνταγή, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath (aber in den sieben dort angeführten Stellen aus Ez. ist συνταγή = זִמָּה).

34) Q: Α' Σ' Θ' ἐνόχλησιν.

35) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: *laboravi sustinens.* Die Retroversionsversuche waren mißlungen, doch hatte Field in seinem letzten Vorschlage ἐκοπίασα αἴρειν (Auctarium S. 28) wenigstens das Verbum αἴρειν richtig getroffen.

36) Die Übersetzung von כף durch ταρσός ist eine Spezialität des Α', s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath (auch in Dan. 10_{10} [Auct.] gehört diese Übersetzung gewiß nur dem Α', nicht Α' Σ' an). Er hat diese Übersetzung gewählt, um כף von יד χείρ zu unterscheiden. Daß er gerade ταρσός wählte, erklärt sich daraus, daß כף wie ταρσός auch die Fußsohle bezeichnen kann. Aber er übersetzte nun natürlich כף überall, auch wo es die Hand bezeichnet, durch ταρσός und kümmerte sich nicht darum, daß ein Grieche bei ταρσός zunächst immer an den Fuß denken mußte.

37) Der Index steht beim vorhergehenden λούσασθε.

38) λαμπρός und seine Derivate λαμπρότης und λαμπρύνειν sind bei Α' bisher noch gar nicht belegt. λαμπρύνειν kommt überhaupt nur bei Σ' vor in Ps. 118_{9}. Prov. 20_{9} und zwar beidemal als Übersetzung von זכה. Daher wird auch an unserer Stelle λαμπρύνθητε dem Σ', nicht dem

(מעללי(כם ψυχῶν] Α' Σ' Θ' ἐπιτηδευμάτων

17 חמוץ [39]) אשרו ῥύσασθε ἀδικούμενον] Α' μακαρίσατε βλαπτόμενον Σ' εὐθύνατε πεπλεονεκτημένον Θ' μακαρίσατε ἀδικούμενον

ריבו δικαιώσατε] Α' ἐκδικεῖτε [40])

18 שנים φοινικοῦν] Α' διάφορα Θ' ἀλλοιούμενον [41])

אם יאדימו כתולע ἐὰν δὲ ὦσιν ὡς κόκκινον] Α' Θ' ἐὰν πυρρωθῶσιν [42]) ὡς σκώληξ [43])

Α' angehören. καθαρίσθητε könnte die Übersetzung des Α' sein, vgl. Ps. 72_{13} זִכִּיתִי Α' ἐκαθάρισα. Aber da so eine gegen die oben S. 6 Anm. 2 gegebene Regel verstoßende Reihenfolge der Übersetzer herauskäme, werden wir es vielmehr dem Θ' zuzuweisen haben. Allerdings ist uns kein Fall bekannt, wo Θ' זכה durch καθαρίζειν wiedergibt; aber da er es verschieden übersetzt (Ps. 50_{6} תִזְכֶּה νικήσῃς, 72_{13} זִכִּיתִי ἐδικαίωσα, vgl. auch Prov. 20_{11} זָךְ λαμπρά), so ist καθαρίζειν auch bei ihm wohl möglich und hier um so leichter erklärlich, als Θ' in der LXX, an die er sich nach Möglichkeit anschloß (vgl. unten S. 28 Anm. 69 und die soeben zitierten Stellen Ps. 50_{6}. 72_{13}, wo Θ' = LXX), καθαροὶ γίνεσθε vorfand.

39) Masoretische Vokalisation חָמוֹץ. Alle Übersetzer sprachen חָמוּץ.

40) 710 εκδικητε. Sonst kommt ἐκδικεῖν bei Α' nur für נקם vor, s. Gen. $4_{15.24}$. Ier. 15_{15}. Ez. 25_{15} (Α' Θ') [Soph. 1_{12} אחפש LXX ἐξερευνήσω Οἱ λοιποί· καὶ ἐκδικήσω ist falsch; es handelt sich hier, wie Field in der Anmerkung richtig bemerkt, um eine Lesart der Hss. 36. 51. 238, d. h. des Luciantextes, der hinter ἐξερευνήσω τὴν Ἰερουσαλὴμ μετὰ λύχνου infolge einer Dittographie — in der LXX folgt καὶ ἐκδικήσω — die Dublette καὶ ἐκδικήσω τὴν Ἰερουσαλὴμ μετὰ λύχνου aufweist; in der Hs. 86, aus der die Randnote stammt, steht auch nicht Οἱ λοιποί, sondern Λ, und dies ist = Λουκιανός, wie man schon vor Montfaucon erkannt hatte; erst Montfaucon hat hier wie auch an anderen Stellen die falsche Deutung eingeführt, s. Field I, S. LXXXV unten]. Auch braucht Α' ἐκδίκησις nur für נקם und נקמה: Ps. 17_{48} (Mercati). Prov. 6_{34} (Α' Σ' Θ' Ε'). Ier. 20_{12} (Auct.). 50_{28} („Πάντες"). Daher kann ἐκδικεῖτε nicht wohl dem Α' angehören. Am leichtesten läßt es sich als eine von Θ' herrührende Abänderung des δικαιώσατε der LXX begreifen, vgl. den Schluß von Anm. 38.

41) Α' übersetzt שָׁנִי durch διάφορον auch in Exod. 25_{4}. $28_{5.33}$ (vgl. Brooke-McLean z. St.). $35_{23.25}$ (nur syrisch erhalten). $_{35}$. Lev. 14_{4} (s. unten S. 34 Anm. 92). Θ' übersetzt es durch ἀλλοιούμενον auch in Exod. 28_{33} (nur syrisch erhalten). $35_{23.25}$. Beide leiten שָׁנִי von שנה „sich ändern, verschieden sein" ab.

42) 710 πυρωθωσιν. Derselbe Fehler findet sich an den beiden anderen Stellen, wo das Verbum πυρροῦσθαι noch vorkommt, nämlich 1) in

20 ומריתם *μηδὲ εἰσακούσητέ μου*[44])] *Α' καὶ προσερίσητε*[45]) *Σ' Θ' παραπικράνητε*

21 צדק ילין בה *δικαιοσύνη ἐκοιμήθη ἐν αὐτῇ*] *Α' Θ' δίκαιον*[46]) *αὐλισθήσεται* *Σ' δικαιοσύνη ηὐλίζετο ἐν αὐτῇ*

מרצחים *φονευταί*] *Α' φονεῖς*

22 היה לסיגים *ἀδόκιμον*[47])] ※ *Α' πῶς γέγονεν εἰς στέμφυλα*[48]) ※ *γέγονεν εἰς σκωρίαν*[49])

סבאך מהול במים *οἱ κάπηλοί σου μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι*]

LXX Thr. 4_7, wo אדמו, wie schon die Sixtina z. St. zweifellos richtig vermutet hat, ursprünglich durch *ἐπυρρώθησαν* wiedergegeben war, dieses aber schon in sehr alter Zeit zu *ἐπυρώθησαν* (BQ[mg]) geworden und dann wegen des vorhergehenden *γάλα* nach Ps. 118_{70} (*ἐτυρώθη ὡς γάλα*) in *ἐτυρώθησαν* (so die große Masse der Hss.) emendiert ist, 2) in Exod. 25_5 מְאָדָּמִים *Οἱ λοιποί· πεπυρρωμένα*: so nach M, aber nach den übrigen Hss. (s. Field und Brooke-M[c]Lean z. St.) *πεπυρωμένα*. Übrigens ist auch bei *Σ'*, der an unserer Stelle *πυρραὶ ὥσιν* übersetzt, in der Hs. selbst (Q) nicht *πυρραι*, sondern *πυραι* geschrieben.

43) Über diese Übersetzung s. unten S. 34 Anm. 92.

44) Der Index fehlt im Texte.

45) Diese Übersetzung ist für *Α'* charakteristisch, s. unten 3_9 und die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1213 unter *προσερίζειν* und *προσεριστής* (hinzu kommt das bei Hatch-Redpath ganz fehlende *προσερισμός* = מרי, das in Reg. I 15_{23} aus Fields Anmerkung für das *παραπικρασμός* seines Textes einzusetzen ist).

46) *δίκαιον* entspricht ganz der Praxis des *Α'*, der צֶדֶק *δίκαιον* und צדקה *δικαιοσύνη* streng unterscheidet, vgl. Aquila ed. Taylor S. 80 (zu Ps. $96_{2.6}$) und oben S. 10 Anm. 2.

47) Der Index steht beim vorhergehenden *ἀργύριον*. Die zu היה לסיגים gehörigen Randnoten stehen vor den zu 1_{21} gehörigen; der Schreiber hatte die zu 1_{21} gehörigen Randnoten genau neben den Text gesetzt und kam nun mit dem Raume nicht aus, daher benutzte er den vor 1_{21} noch übrig gebliebenen freien Raum.

48) *πῶς* ist unerklärlich; es wird irrtümlich aus dem vorigen Verse, wo die LXX *πῶς ἐγένετο* hat, hierher geraten sein. An der Richtigkeit der Zuweisung des Übrigen an *Α'* kann kein Zweifel sein, da *στέμφυλα* auch in 1_{25} als *Α'*-Übersetzung von סיגים überliefert ist.

49) Diese Übersetzung gehört *Σ'* an, der auch in 1_{25} סיגים durch *σκωρία* wiedergibt. Die Wiederholung des Asteriskus vor der zweiten Übersetzung ist hier ebenso auffällig wie in 1_6, vgl. oben S. 21 Anm. 12.

Α' συμποσιασμός [50]) σου περιτετμημένος ὕδατι [51]) Σ' ὁ οἶνος μεμιγμένος ὕδατι [52]) Θ' ὁ οἶνος περιῃρημένος ὕδατι

23 שחד δῶρα [53])] Α' δωροκοπίαν

שלמנים ἀνταπόδομα [53])] Σ' ἀμοιβάς

24 מצרי ἐν τοῖς ὑπεναντίοις [54])] Α' ἀπὸ τῶν [55]) θλιβόντων με

50) Vgl. Deut. 21_{20} סבא Α' συμποσιάζει. Bisher nahm man für unsere Stelle als Α'-Übersetzung nach Hieronymus συμπόσιον an; Hieronymus ist wieder ungenau, vgl. oben S. 21 Anm. 15.

51) Vor ὕδατι vermißt man bei Α' ein ἐν = ב. Außer durch den ungriechischen Klang von ἐν ὕδατι wird die Fortlassung des ἐν auch mit durch den Einfluß der anderen Übersetzungen, besonders der LXX, die gleichfalls bloßes ὕδατι haben, veranlaßt sein. Denn es läßt sich öfter feststellen oder vermuten, daß die hexaplarischen Noten dem LXX-Texte, an dessen Rande sie stehen, angeglichen sind, s. oben 1_4 (βεβαρημένος) und unten 2_8 (εἴασιν und ἀπέρριψεν). 3_{16} (ἐκτεταμένῳ und παρενσκάζουσαι). 21 (τά). 5_1 (πατραδέλφῳ). 2 (ἐλιθολόγησα). 8 (πρός). 12 (νάβλας). 23 (ἀφιστῶντες). 6_5 (μεμιαμμένα). 8_7 (τίναγος). 8 (Ἰουδαίᾳ). 14 (οἶκος). 9_{17} (ἀδάμας). 11_5 (νῶτον). 12_3 (χαρᾶς). 13_3 (δυνατοί). 8 (ὠδινούσης) und 5_{17}, wo die Worte οἱ διηρπασμένοι aus dem LXX-Texte irrtümlich auch in die Randnote eingedrungen, aber in der Hs. selbst getilgt sind. Vgl. auch die Anmerkungen zu 2_9 αὐτοῖς und 7_{14} συλλαμβάνει.

52) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: *vinum tuum mixtum est aqua* (vgl. oben S. 7 Anm. 1). 710 läßt hier wie auch bei Θ' das σου hinter οἶνος aus, da es schon bei Α' dagewesen ist.

53) 710 faßt Α' δωροκοπίαν und Σ' ἀμοιβάς zusammen und stellt den Index für beides zu dem zwischen δῶρα und ἀνταπόδομα stehenden διώκοντες. Aber die beiden Noten müssen getrennt werden. שלמנים Σ' ἀμοιβάς war schon bekannt (bereits in der Wechelschen LXX-Ausgabe von 1597 [s. unten zu 11_4] und von Montfaucon richtig aus dem Lateinischen retrovertiert). δωροκοπία ist stets Übersetzung von שחד und zwar gewöhnlich wie an unserer Stelle bei Α' (Deut. 10_{17}. Ps. 25_{10} [Auct.]. Prov. 6_{35}), nur in Ps. 25_{10} [Auct.] soll auch Σ' so übersetzt haben.

54) Der Index steht beim folgenden ἐχθρῶν. Dies ist falsch, da sowohl Α', als auch Σ' und Θ' צר, aber nicht אויב durch θλίβων übersetzen. Die Randnote wurde zu ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου gezogen, weil sie diesen Worten ähnlicher war als den Worten ἐν τοῖς ὑπεναντίοις, zu denen sie in Wirklichkeit gehört.

55) Α' setzt den Artikel, wie uns unsere zuverlässigsten Α'-Quellen lehren, nur da, wo im Hebräischen der Artikel steht oder ein anderes Äquivalent (את, ל) vorhanden ist, s. das hebräisch-griechische Wörter-

25 אשיבה *ἐπάξω*] *Α' Σ' Θ' ἐπιστρέψω*
כבר[56]) *εἰς καθαρόν*[57])] *Α' ὡς*[58]) *ἐκλεκτόν*
סיגיך *τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας ἀπολέσω*] *Α' στέμφυλά σου Σ' ἀποστήσω*[59]) *τὴν σκωρίαν σου Θ' τὸ γιγαρτῶδές σου*
27 תפדה *σωθήσεται*] *Α' Σ' Θ' λυτρωθήσεται*
ושביה בצדקה *ἡ αἰχμαλωσία αὐτῆς καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης*] *Α' Σ' καὶ οἱ*[60]) *ἐπιστρέφοντες αὐτὴν*[61]) *ἐν δικαιοσύνῃ*[62])
28 יכלו *συντελεσθήσονται*] *Σ' ἀναλωθήσονται*[63])

verzeichnis unter „Artikel". Jeder Verstoß gegen diese Regel weist auf einen Fehler der Überlieferung hin: entweder ist der Artikel später zur *Α'*-Übersetzung hinzugefügt, oder die Übersetzung gehört überhaupt nicht dem *Α'* an. An unserer Stelle ist beides möglich: die Übersetzung kann ohne *τῶν* von *Α'*, mit *τῶν* von *Σ'* oder *Θ'* stammen. — Alle Fälle, in welchen ein Verstoß gegen die angeführte Regel vorliegt, sind im hebräisch-griechischen Wörterverzeichnis unter „Artikel" zusammengestellt.

56) Masoretische Vokalisation כַּבֹּר, aber LXX und *Α'* sprachen בַּר statt בֹּר.

57) Der Index steht beim vorhergehenden *πυρώσω*.

58) Curterius hat in seinem Abdrucke Q's *εἰς* statt *ὡς*, und noch Field hält dies für die wirkliche Lesart Q's (vgl. oben S. 18 unter „Q") und korrigiert es nur nach Syrohex. in *ὡς*. Aber in Wirklichkeit hat auch Q *ὡς*.

59) Als *Σ'*-Übersetzung von ואצרף כבר סיגיך überliefert Q *καὶ πυρώσω εἰς καθαρὸν τὴν σκωρίαν σου*, und diese Überlieferung ist durchaus unverdächtig, da *Α' Σ'* auch in Ier. 6_{29} צרף צרוף durch *ἐπύρωσε πυρωτής* wiedergeben. Folglich kann *ἀποστήσω* nicht hierher gehören. Wahrscheinlich entspricht es dem folgenden אסירה, vgl. besonders 8_{11} ויסרני (als וְיַסְרֵנִי aufgefaßt) *Σ' καὶ ἀπέστησέ με*, außerdem 7_{17}. 30_{11}. Iob 9_{34}. Ier. 32_{31}. Unwahrscheinlich ist die Annahme einer Verstümmelung aus *ἀποκαταστήσω*, was Q als *Σ' Θ'*-Übersetzung von אשיבה 1_{26} überliefert.

60) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des *Α'*, s. oben Anm. 55.

61) *αὐτὴν* ist vielleicht Schreibfehler für *αὐτῆς*.

62) Prokop führt zuerst den LXX-Text „*καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης*" an und fährt dann fort: „*ἢ ὡς οἱ λοιποὶ ἡρμήνευσαν, μετὰ δικαιοσύνης*". Danach schreibt Montfaucon: „*Οἱ λοιποί, μετὰ δικαιοσύνης*", aber Field streicht das *μετὰ*, welches Prokop nur aus dem LXX-Texte wiederholt hat, mit Recht und behält bloß *δικαιοσύνης* bei.

63) *ἀναλίσκειν* findet sich gerade bei *Σ'* besonders häufig, s. Hatch-Redpath S. 79 und Suppl. S. 200.

29 מאילים ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν[64]] Α' ἀπὸ τῶν[65]) ἰσχυρῶν[66]) Σ' ἀπὸ τῶν δρυμῶν[66])

30 אלה τερέβινθος] Σ' δρῦς[67])

גנה παράδεισος] Α' Σ' Θ' κῆπος

31 לנערת ὡς καλάμη στιππύου] Α' εἰς τίναγμα Σ' Θ' ἀποτίναγμα[68])

לניצוץ ὡς σπινθῆρες] Α' Σ' Θ' εἰς σπινθῆρα[69])

64) Der Index steht beim folgenden αὐτοί.

65) τῶν ist bei Α' irrtümlich hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55. Die Hinzufügung des Artikels wurde hier wohl noch begünstigt durch das Fehlen der Elision bei ἀπό, vgl. die Anm. zu ἀπό 9_{11}.

66) Noch Field gibt nach Curterius an: „Οἱ Γ'. ἀπὸ τῶν εἰδώλων", aber Q selbst hat nur „Οἱ Γ' ἀπὸ" ohne τῶν εἰδώλων, was Curterius eigenmächtig nach der LXX hinzugefügt hat (vgl. oben S. 18 unter „Q"). — Α' übersetzt nicht nur אל „Gott" durch ἰσχυρός (vgl. Reider S. 350), sondern auch אֱיָלוּת Ps. 21_{20} durch ἰσχυρότης (Aquila ed. Taylor S. 6); daher folgt an unserer Stelle aus ἰσχυρῶν nicht, daß Α' wie einige hebräische Hss. מאלים gelesen hat.

67) δρῦς schrieb man bisher nach Prokop den λοιποί zu. Aber 710, der nur den Σ' als Autor nennt, hat gewiß recht. Denn 1) sagt auch Hieronymus: „*terebinthus* . . . sive *quercus*, ut interpretatus est Symmachus"; 2) hat Α' nach der zuverlässigen Überlieferung zwar אלון (אַלּוֹן oder אֵלוֹן) durch δρῦς wiedergegeben (Iud. 9_{37}. Is. 2_{13}. 44_{14} [Α' Θ']. Os. 4_{13}), aber אֵלָה durch τερέβινθος (Reg. I 21_{9}. Ez. 6_{13}. Os. 4_{13}); alle Stellen, an welchen er nach Field אֵיל, אֵלָה oder אֵלוֹה durch δρῦς wiedergegeben hätte (Gen. 14_{6}. 35_{4}. Ios. 24_{26}. Reg. I 17_{2}. Is. 1_{30}. 6_{13}), sind unglaubwürdig oder mindestens zweifelhaft, da Α' hier mit anderen Übersetzern zusammengefaßt wird (in Gen. 14_{6} gehört δρυός nach anderer Überlieferung auch nur dem Σ' an, s. Fields Anm. und Brooke-McLean z. St.). Vgl. ferner unten zu 6_{13}.

68) Als Autor von ἀποτίναγμα kannte man bisher aus Hieronymus nur den Σ'. Doch ist es nicht unmöglich, daß auch Θ' so übersetzt hat, da ἀποτίναγμα an der anderen Stelle, wo es noch vorkommt, Iud. 16_{9} (auch dort = נְעֹרֶת), gerade dem Θ' zugeschrieben wird (s. Field z. St.).

69) εἰς σπινθῆρα schreibt Q nur Α' Σ' zu. Wer recht hat, läßt sich nicht ausmachen. Θ' kann irrtümlich hinzugefügt sein, wie in 2_{2} zu ποταμωθήσονται. Aber es ist auch möglich, daß Θ' in der Tat εἰς σπινθῆρα gehabt hat; denn das Wort σπινθήρ steht hier auch in der LXX, und Θ' gibt ja eigentlich nur eine Revision der LXX und behält daher manches aus ihr bei, vgl. unten 2_{6} (τέκνοις ἀλλοτρίοις). 11 (οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι κτλ.). 3_{2} (τεθαυμασμένον προσώπῳ). 3 (προσνόφει). 8_{22} (τοῦτο

שניהם יחדו οἱ ἄνομοι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἅμα] A' δύο αὐτοὶ ὁμοῦ[70]) Σ' ἀμφότερα ἅμα Θ' ἀμφότεροι ἅμα

Kapitel 2.

1 הדבר אשר חזה ישעיהו ὁ λόγος ὁ γενόμενος πρὸς Ἠσαΐαν] A' τὸ ῥῆμα[71]) ὃ ὡραματίσθη[72]) Ἠσαΐας[73]) Σ' Θ' ὃν[74]) εἶδεν Ἰεσσίας[75])

πρῶτον). 9_{14} (πρόσωπα). 10_{19} (αὐτῶν). 11_{2} (θεοῦ und κατά). 13_{16} (ὀχευθήσονται). $_{21}$ (ἦχων). 15_{2} (κατατετμημένος, wohl irrtümlich dem Σ' zugeschrieben); vgl. auch die letzte Anmerkung zu 7_{18}.

70) Hatch-Redpath S. 60. 994 und Suppl. S. 200. 210 führen aus A' neun Stellen für ἅμα und elf für ὁμοῦ an. Regelmäßig ist ἅμα = יַחַד, ὁμοῦ = יַחְדָּו. Nur zwei Ausnahmen finden sich: 1) in Aquila ed. Taylor Ps. 101_{23} ist ἅμα = יחדו, aber das Wort ist, wie die beigegebene Photographie lehrt, im Original unlesbar, also von Taylor falsch ergänzt, 2) in Reg. I 17_{10} ist überliefert יחד A' ὁμοῦ Θ' ἅμα, aber hier werden die beiden Übersetzer verwechselt sein. Die Unterscheidung der beiden Synonyma entspricht ganz der Art des A', s. oben S. 10 Anm. 2.

71) ῥῆμα = דבר entspricht der Praxis des A', s. oben S. 10—15.

72) Um ראה und חזה zu unterscheiden, hat A' nur ראה, das Wort der gewöhnlichen Sprache, durch ὁρᾶν wiedergegeben, dagegen חזה, das Wort der gehobenen Sprache, das auch oft das Schauen von Gesichten bezeichnet, durch ὁραματίζεσθαι, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 673 (ἰδεῖν). 1007. 1005 und Suppl. S. 206. 210 (Ausnahmen: Is. 29_{10} החזים A' τοὺς ὁρῶντας stammt aus dem ganz jungen und oft unzuverlässigen „Cod. 88", vgl. unten zu τυφλῶν 13_{21}; Ez. 21_{29} בחזות לך שוא A' Σ' ἐν τῷ ὁρᾶν σε μάταια gehört auch wegen μάταια nicht dem A' an, s. unten zu ματαιότητος 5_{18}). Dementsprechend übersetzt A' einerseits die Ableitungen von ראה durch Ableitungen von ὁρᾶν: ὅρασις = מראה und einmal (Iob 37_{18}) = ראי (Ps. 88_{20} בחזון A' Σ' δι' ὁράσεως gehört auch wegen διά nicht dem A' an, überdies nennt Theodoret als Autor nur den Σ'), ὅραμα Dan. 10_{1} = מראה (in Is. 30_{6} ist ὅραμα = משא ein von Field unbegreiflicherweise in den Text aufgenommener Schreibfehler des eben erwähnten jungen „Cod. 88" für das schon bei Montfaucon richtig stehende ἆρμα, vgl. Fields Auctarium z. St. und unten zu ἆρμα 14_{28}). Andrerseits gibt A' die Ableitungen von חזה ganz folgerichtig durch Ableitungen von ὁραματίζεσθαι wieder: ὁραματισμός = חזון und חזיון, ὁραματιστής Is. 56_{10} = הֹזֶה (Field nach Prokop הזים A' φανταζόμενοι Σ' ὁραματισταί, aber hier sind offenbar A' und Σ' verwechselt). Für

die Belegstellen verweisen wir wiederum auf Hatch-Redpath und bemerken nur, daß zu den dort genannten Α'-Stellen eventuell noch eine für ὁραματισμός hinzukommt. Q hat nämlich am Anfange des Is. als erste Randnote ohne Index „Ἡσαΐας. ὁραματισμος“ (in zwei Zeilen), und dieselbe Note findet sich auch in der alten Hs. 88 (nach der im Besitze des Septuaginta-Unternehmens befindlichen Photographie), nur ist in 88 die Randnote zu der Überschrift des Buches selbst hinzugefügt und ὁραματισμός zu ἁρματισμός entstellt, sodaß also die Überschrift lautet „Ἡσαΐας Ἡσαΐας ἁρματισμός“. Hier kann ὁραματισμός die namenlos überlieferte Α'-Übersetzung des Wortes חָזוֹן sein, mit welchem das Buch Is. beginnt. Allerdings ist bei dieser Annahme das „Ἡσαΐας“ nicht recht erklärlich; es kann höchstens eine aus der Α'-Kolumne der Hexapla mechanisch mit übernommene Buchüberschrift sein. Daher könnte man in „Ἡσαΐας. ὁραματισμος“ auch eine Deutung des Namens ישעיהו sehen, den man von שעה „schauen“ abgeleitet hätte. Für diese Auffassung wäre anzuführen, daß Q auch andere Deutungen hebräischer Wörter, speziell auch Prophetennamen, beibringt, s. das „Onomasticon Marchalianum“, welches Franz Wutz, Onomastica sacra 2 (1915), S. 677—679 aus E. Klostermanns Aufsatz in der Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 23 (1903), S. 135—140 abdruckt. Gegen diese Auffassung scheint jedoch zu sprechen, daß der Name Ἡσαΐας in der onomastischen Literatur sonst immer anders gedeutet wird, s. die Stellen in den Registern zu Lagardes Onomastica sacra (2. Aufl. Gottingae 1887) und zu Wutz' Onomastica sacra. — In Is. 30_{10} wird ὁραματίσθητε bei Field Α' Θ' zugeschrieben, aber das ist natürlich ebenso falsch, wie die bereits richtiggestellte Zuweisung von ὁραματισταί Is. 56_{10} an Σ'. ὁραματίζεσθαι und seine Ableitungen gehören ausschließlich dem Α' an und sind wohl erst von ihm selbst gebildet. Denn die Lexika bringen aus der ganzen übrigen Gräzität nur eine einzige Belegstelle bei, Constit. apost. VII 33, wo es in einem Gebete heißt, Gott habe den Abraham ὁραματισμῷ geleitet, und diese Stelle hängt wohl sicher von Α' ab. Denn der einzige Fall, wo in der Geschichte Abrahams eine Offenbarung in einem Gesichte vorkommt, ist Gen. 15_1, und dort ist im Hebräischen gerade das Wort מחזה gebraucht, welches Α' durch eine Ableitung von ὁραματίζεσθαι wiedergegeben haben muß. Die Abhängigkeit der erwähnten Stelle von Gen. 15_1 wird dadurch bestätigt, daß auch die Fortsetzung aufs unzweideutigste an Gen. 15 anknüpft; denn wenn es weiter heißt, der γνῶσις Abrahams sei die πίστις voraufgegangen und die συνθήκη gefolgt, so hat der Verfasser dabei offenbar Gen. 15 im Auge, wo sich gerade diese Stufenfolge findet: 1) Glaube: 15_6 ἐπίστευσεν, 2) Erkenntnis: 15_8 Abraham fragt „κατὰ τί γνώσομαι;“, $_{13}$ Gott sagt „γινώσκων γνώσῃ“, 3) Bundschließung: 15_{18} διέθετο . . . διαθήκην. Auch ist ὁραματισμός hier nicht der einzige auf Α' zurückgehende Terminus, sondern es kommt noch das eben schon an-

2 בראש *ἐπ' ἄκρων*[76])] *A' ἐν κεφαλῇ*

ו(נהרו *ἥξουσιν*[77])] *A' Θ' ποταμωθήσονται* *Σ' συρρεύσει*[78])

3 יר(נו) *ἀναγγελεῖ*] *A' Θ' φωτίσει* *Σ' ὑποδείξει*

4 אתים *ἄροτρα*] *A' ἐχέτλας*

geführte Wort *συνθήκη* hinzu; denn während die LXX ברית regelmäßig durch *διαθήκη* wiedergibt und demgemäß auch bei den Christen allgemein der Terminus *διαθήκη* üblich geworden ist, haben *A'* und *Σ'* ברית stets durch *συνθήκη* wiedergegeben, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1316 und Suppl. S. 214 (die von Hatch-Redpath S. 302 unter *διαθήκη* aus *A'* und *Σ'* angeführten Stellen sind unglaubwürdig, wie z. T. schon Field bemerkt). Die Benutzung *A'*s, die, wenn wir es in Constit. apost. VII 33 mit einem original christlichen Gebete zu tun hätten, allerdings höchst auffällig wäre, erklärt sich daraus, daß dies Gebet, wie W. Bousset demnächst zeigen wird, von Haus aus jüdisch und nur leicht christlich überarbeitet ist; bei den Griechisch redenden Juden fand ja die Übersetzung *A'*s sehr schnell Eingang und wurde auch im Gottesdienste gelesen; nur muß man natürlich annehmen, daß die ursprüngliche jüdische Fassung des Gebetes nicht vor der zweiten Hälfte des II. Jahrh. n. Chr. entstanden ist. — Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß zu der Annahme, daß die Wörter *δραματίζεσθαι*, *δραματισμός* und *δραματιστής* Neuschöpfungen des *A'* sind, auch die Art ihrer Bildung vorzüglich paßt, da nach Reider S. 353f. unter den von *A'* bevorzugten Bildungen die Verbalbildungen auf *-ίζειν* und die Nominalbildungen auf *-μός* und *-τής* an erster Stelle stehen.

73) Ob *A'* selbst wirklich die Namensform *Ἡσαΐας* gebraucht hat, erscheint etwas zweifelhaft, da er Personennamen genau zu transkribieren pflegt, s. Reider S. 339.

74) Aus *ὃν* folgt, daß *Σ' Θ'* wie die LXX *ὁ λόγος* hatten. Auch sonst verwenden *Σ'* und *Θ'* sehr viel öfter *λόγος* als *ῥῆμα*, während bei *A'* umgekehrt *ῥῆμα* vorherrscht (vgl. oben S. 10—15).

75) Zu *Ἰεσσίας* vgl. Field Auctarium: Is. 37₂.₅ ישעיהו *Θ' Ἰεσσίαν*.

76) Der Index steht beim folgenden *δρίων*.

77) Der Index fehlt im Texte.

78) Vgl. Ier. 51₄₄ ינהרו *A' ποταμωθήσονται* (Var. *ποταμισθ.*), *Σ' συρρεύσει*. Die etymologisierende Wiedergabe von נהר durch *ποταμοῦσθαι* gehört zweifellos dem *A'* an. Es ist kaum glaublich, daß *Θ'* ihm hierin gefolgt sein sollte. Vielleicht ist auch *Θ'* in 710 erst nachträglich, wenn auch scheinbar von erster Hand, hinzugefügt; denn während die Namen der Autoren in 710 sonst zusammen vor der Übersetzung zu stehen pflegen, steht hier nur *A'* davor, dagegen ist *Θ'* über den ersten Buchstaben von *ποταμωθήσονται* gesetzt.

(חניתותיהם ζιβύνας] Α' δόρατα

מזמרות δρέπανα] Α' κλαστήρια

6 נטשתה ἀνῆκεν] Α' εἴασεν Σ' ἀπέρριψεν[79])

כי מלאו מקדם ὅτι ἐνεπλήσθη ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς] Σ' ἐπλήσθησαν γὰρ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς

ובילדי נכרים ישפיקו καὶ τέκνα πολλὰ ἀλλόφυλα ἐγενήθη αὐτοῖς] Α' καὶ ἐν τοῖς[80]) παιδίοις[81]) ξένων χορηγήσουσιν[82]) Σ' καὶ μετὰ τέκνων ἀλλοτρίων ἐκρότησαν[83]) Θ' καὶ ἐν τέκνοις ἀλλοτρίοις[84]) ἠρκέσαντο[85])

79) Field nach Prokop: Α' εἴασας Σ' ἀπέρριψας (und Θ' ἀνῆκας). Das ist natürlich richtig. Die 3. Person in 710 ist durch Angleichung an die LXX entstanden, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

80) τοῖς gehört nicht dem Α' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

81) παιδίοις entspricht der Praxis des Α', denn dieser unterscheidet παιδίον = ילד und παῖς = נער, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath, auch unten Is. $3_{4.5}$ (Ausnahmen: 1) Deut. 1_{39} παιδία = טף, aber die Übersetzung weicht auch sonst von der Art Α''s ab und gehört gewiß einem anderen Übersetzer an, 2) Reg. III 14_{3} Field παιδίῳ = נער, aber der Alexandrinus hat richtig παιδί, 3) Ier. 34_{11} παῖδας = עבדים, aber dies wird nicht von Field, sondern nur von Swete nach bloßer Vermutung dem Α' zugeschrieben und gewiß mit Unrecht, denn Α' gibt עבד durch δοῦλος wieder). Dementsprechend unterscheidet Α' sogar παιδιότης = יַלְדוּת Ps. 109_{3} und παιδότης = נְעוּרִים Aquila ed. Taylor Ps. 102_{5}.

82) 710 χωρηγησουσα. Das schließende -ιν war im Archetypus vermutlich mit dem tachygraphischen Zeichen (Oskar Lehmann, Die tachygraph. Abkürzungen der griech. Hss. [1880], Taf. 6 § 38) geschrieben und wurde irrtümlich als α (ebenda Taf. 2 § 13) gelesen. — Hebr. שׂפק = aram. und neuhebr. ܣܦܩ ספק heißt im Qal „genügen", in den Kausativbildungen „genügend tun" (s. R. Smend, Die Weisheit des Jes. Sir. erklärt [1906] zu Sir. 39_{16}) und „genug geben, liefern" (Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch [1901]). In letzterem Sinne faßt es Α'.

83) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: *et cum filiis alienis applauserunt*. Hiernach hatte Field συνεκρότησαν vermutet. Σ' leitet ישפיקו von der Wurzel ספק „schlagen, klatschen" ab, die allerdings in Iob 27_{23} ausnahmsweise einmal mit שׂ geschrieben ist, aber sonst nur im Qal vorkommt; vgl. κροτεῖν = ספק oder שׂפק LXX Thr. 2_{15}. Ez. 21_{12}, Α' und Σ' Ier. 31_{19}, Θ' Iob 27_{23}, συγκροτεῖν = ספק LXX Num. 24_{10}.

84) Θ' hat die Beiordnung des Adjektivs in τέκνοις ἀλλοτρίοις wohl aus der LXX (τέκνα . . . ἀλλόφυλα) beibehalten, vgl. oben Seite 28

7 קצה ἀριθμός] Α' τέλεσμα[86]) Σ' Θ' πέρας
8 אלילים βδελυγμάτων] Α' ἐπιπλάστων[87]) Θ' εἰδώλων
9 תשא להם ἀνήσω αὐτούς] Α' ἄρῃς[88]) αὐτοῖς[89]) Σ'Θ' ἀφῇς[90])

Anm. 69. (Bei Σ' kann ἀλλοτρίων dem τέκνων ebensogut untergeordnet wie beigeordnet sein.)

85) Θ' leitet ישפיקו von derselben Wurzel שפק ab wie Α', s. Anm. 82.

86) Dieselbe Übersetzung ist noch in Ps. 134_7 anonym überliefert und gehört auch dort zweifellos dem Α' an. Α' gibt durch τέλος an allen acht Stellen, die Hatch-Redpath S. 1345 anführen, קץ wieder (in der von Hatch-Redpath Suppl. S. 214 aus Aquila ed. Taylor angeführten Stelle Ps. 102_9 wäre τέλος = נצח, aber erhalten ist hier nur -ος, und dies muß natürlich nicht zu τέλος, sondern zu νῖκος ergänzt werden, vgl. unten 13_{20}). Infolgedessen wählte Α' zur Wiedergabe der längeren hebräischen Wörter קָצֶה, קָצָה und קְצָת nach seiner oben S. 10 Anm. 2 besprochenen Praxis die längeren griechischen Wörter τέλεσμα (nur an unserer Stelle und in Ps. 134_7) und τελευταῖον (Ios. 15_{21}. Reg. I 9_{27} [s. Field z. St.]. Ps. 45_{10} [Mercati]. 60_2. Is. $41_{5.9}$. 56_{11}; in Is. 37_{24} soll Α' קִצּוֹ durch τοῦ τελευταίου αὐτοῦ übersetzt haben, dies könnte sich daraus erklären, daß Α' hier mit dem Paralleltexte des Königsbuches [hebr. II 19_{23}] קֵצֶה statt קִצּוֹ gelesen hätte, nur wäre dann außer dem τοῦ, das ihm ja auf keinen Fall angehören kann [s. oben S. 26 Anm. 55], auch noch das αὐτοῦ zu streichen).

87) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, vgl. unten 2_{20} und Hatch-Redpath S. 526 und Suppl. S. 204. Zu Iob 13_4, wo ἰατροὶ ἐπίπλαστοί μου = רֹפְאֵי אֱלִל dem Σ' zugeschrieben wird, bemerkt schon Field mit Recht, daß dies verdächtig ist („suspicione non vacant"); es ist in ἰατροὶ ἐπιπλάστου zu verbessern und dem Α' zuzuweisen.

88) Field nach Prokop ἀνῇς: Schreibfehler oder Emendation des allerdings für einen Griechen ganz unverständlichen ἄρῃς unter dem Einflusse des ἀνήσω der LXX.

89) So auch Field richtig nach Prokop und Syrohex., dagegen Q falsch Α' Σ' Θ' αὐτούς (nur dies eine Wort wird notiert). Der Fehler erklärt sich daraus, daß Q im LXX-Texte αὐτοῖς statt αὐτούς hat; hätte er nun auch am Rande αὐτοῖς geschrieben, so wäre gar kein Unterschied dagewesen, daher emendierte er das αὐτοῖς der anderen Übersetzer in αὐτούς. Hieraus ist zu schließen, daß die Randnote Q's ursprünglich auf einen von Q abweichenden LXX-Text mit der Lesart αὐτούς berechnet war; denn wenn auch der LXX-Text αὐτοῖς bot, so lag gar kein Grund vor zu notieren, daß die anderen Übersetzer αὐτοῖς übersetzt haben. Vgl. oben S. 16.

90) Als Autor von ἀφῇς nennt Field nach Prokop nur den Σ'.

10 צור *πέτρας*] *στερέωμα*[91])

11 עיני גבהות אדם שפל *οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ κυρίου ὑψηλοί, ὁ δὲ ἄνθρωπος ταπεινός*] *Α' ὀφθαλμῶν*[92]) *μετεωρισμὸς ἀνθρώπου*

91) Wem diese namenlose Übersetzung angehört, läßt sich nicht sagen. *στερέωμα* = צור kommt bisher nirgends vor, während das Adjektiv *στερεός* von verschiedenen Übersetzern zur Wiedergabe von צור verwendet wird, auch schon in der LXX Is. 2_{21}. 5_{28}. 51_1 *στερεὰ πέτρα* = צור. Doch darf es wohl als sicher gelten, daß *Α'* nicht der Autor unseres *στερέωμα* ist, denn er übersetzt צור sonst durch *στερεός* (vgl. unten 8_{14}) und verwendet *στερέωμα* nur zur Wiedergabe von רקיע (Gen. $1_{6.8.20}$. Ps. 150_1; außerdem Ez. 4_{16} angeblich „*Α.* [juxta ed. 2^{dam}] Σ. Θ." *στερέωμα* = מַטֵּה) und dementsprechend *στερεωματίζειν* zur Wiedergabe von רקע (Reg. II 22_{43}, vgl. Reider S. 342).

92) *Α'* scheut sich auch sonst nicht, wo der Sinn oder Zusammenhang es zu fordern scheint, ein Wort, das im Status constructus steht, also das folgende Wort regiert, in den Genetiv zu setzen und vom folgenden Worte abhängig zu machen; nur muß auch in diesem Falle entsprechend dem streng durchgeführten Grundsatze des *Α'* die Wortfolge des hebräischen Textes unverändert beibehalten bleiben. Hier nur zwei Beispiele: 1) Karmesinfarbige Stoffe heißen in Lev. $14_{4.6}$ שְׁנִי תוֹלַעַת. Die Bedeutung von שני läßt sich nicht genau feststellen, *Α'* leitet es von שנה „verschieden sein" ab und übersetzt es durch *διάφορον*, s. oben zu 1_{18}; תולעת (oder תולע) bezeichnet eigentlich den „Wurm", der die Karmesinfarbe liefert (Kermeswurm), *Α'* übersetzt es stets, auch wo es wie oben 1_{18} die von dem Wurm gelieferte Farbe bezeichnet, durch *σκώληξ*. Folglich muß er שני תולעת in Lev. 14_4 durch *διάφορον σκώληκος* wiedergegeben haben; *διάφορον* ist auch wirklich, freilich anonym, überliefert, *σκώληκος* kann man sicher ergänzen. Nun kommt aber in Exod. 25 ff. häufig umgekehrt תולעת שני in ganz demselben Sinne vor. Hier konnte *Α'*, da es sich nicht um den Wurm, sondern um die Farbe oder den gefärbten Stoff handelt, nicht wohl *σκώληξ διαφόρου* übersetzen; daher drehte er das Abhängigkeitsverhältnis um und übersetzte in Exod. 25_4. 35_{23} תולעת שני durch *σκώληκος διάφορον* und dementsprechend sogar 28_5 את תולעת השני durch *σὺν σκώληκος τὸ διάφορον* und 35_{25} בתולעת השני durch *ἐν σκώληκος τῷ διαφόρῳ*. 2) In Ps. 2_7 (אספרה אל חק) faßte *Α'* אל nicht als Präposition, sondern als „Gott" und übersetzte, da „Satzungsgott" keinen Sinn gab, umgekehrt „Gottes Satzung" *ἰσχυροῦ ἀκριβασμόν* (über *ἰσχυρός* s. oben S. 28 Anm. 66, über *ἀκριβασμός* S. 10 Anm. 2); dieselbe Übersetzung haben übrigens auch andere Übersetzer, z. B. Hieronymus im Psalterium iuxta Hebraeos (*dei praeceptum*). An unserer Stelle hat *Α'* den Singular גבהות statt des Duals

ἐταπεινώθη Σ ὀφθαλμοὶ ὑψηλοί, ἄνθρωπος ταπεινός[93]) Θ' οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι, ὁ ἄνθρωπος ταπεινός[93])

12 גאה ὑβριστὴν[94])] Α' ὑπερφανῇ[95])

עיני zum Subjekt gemacht, weil das Prädikat שפל im Singular steht. Vgl. auch unten S. 42 Anm. 139 zweite Hälfte.

93) Sowohl Σ' als Θ' schließen sich stark an die LXX an. Bei Θ' ist dies häufig, da er ja eigentlich nur eine Revision der LXX gibt, vgl. oben S. 28 Anm. 69. — LXX und Σ' ὑψηλοί und Θ' μετέωροι setzen wohl die Aussprache גְּבֹהוֹת statt גַּבְהוּת (trotz des vorhergehenden Status constructus) voraus; analog ist auch שָׁפֵל von allen dreien als Adjektiv, nicht als Verbum finitum gefaßt.

94) Der Index steht beim folgenden ὑπερήφανον = רם. Dies kann nicht richtig sein, da Α' רם sonst durch ὑψηλός wiedergibt (Deut. 2$_{21}$. Iob 21$_{22}$. Ps. 77$_{69}$. Prov. 6$_{17}$ [Α' Σ']. Is. 2$_{14}$ [Οἱ Γ']. Ier. 31$_{15}$ [Auct.]. Ez. 17$_{22}$ [Οἱ Γ']) und kein Grund abzusehen ist, weshalb er dies ganz gewöhnliche und prosaische Wort hier auf einmal durch ein so ungewöhnliches Wort wie ὑπερφανής, das bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vorkommt, wiedergegeben haben sollte.

95) Zu ὑπερφανής = גֵּאָה haben wir eine Parallele in Is. 13$_{3}$, wo Α' גאותי nach Q durch ὑπερφανείας μου wiedergegeben hat. Allerdings haben Montfaucon und Field hier ὑπερφανείας in ὑπερηφανείας korrigiert, und man könnte für diese Korrektur anführen, daß Α' auch sonst Ableitungen der Wurzel גאה durch ὑπερηφανία wiedergibt, vgl. besonders unten Is. 9$_{17}$. 12$_{5}$ und Ps. 30$_{24}$ (Mercati). 45$_{4}$ (Mercati). Ez. 33$_{28}$ (in den vier ersten Stellen ist ὑπερηφανία = גאות, in der letzten = גאון), außerdem eine Reihe von Stellen, die weniger sicher sind, weil mehrere Übersetzer zusammengefaßt werden (vgl. oben S. 8 f.) oder die Übersetzung nur syrisch erhalten oder unsicher überliefert ist: Prov. 29$_{23}$. Is. 9$_{8}$ (s. unten). 28$_{1.3}$. 60$_{15}$. Ier. 12$_{5}$. 13$_{9}$. 48$_{29}$ (hier auch גאה Α' ὑπερήφανος). Ez. 30$_{6}$. Os. 5$_{5}$. Aber neben dieser Übersetzung durch ὑπερηφανία, die sich bei den verschiedensten Übersetzern, auch in der LXX, findet, steht die dem Α' eigentümliche Wiedergabe von גאון durch ὑπερφέρεια Iob 37$_{4}$. 40$_{5}$ (s. Field im Auct.). Prov. 16$_{18}$. Ier. 50$_{44}$ (nach Syrohex.). Ez. 7$_{24}$ (Var. ὑπερηφανεία). Zach. 11$_{3}$ (nur syrisch erhalten) und ὑπερφερής Lev. 26$_{19}$ (nach Fields einleuchtender Vermutung). Ps. 46$_{5}$. Is. 14$_{11}$ (s. unten), vgl. auch Ps. 122$_{4}$ לגאיונים τῶν ὑπερηφάνων oder ὑπερφερῶν. Daraus ersehen wir, daß Α' für die Ableitungen der Wurzel גאה keine einheitliche Übersetzungspraxis gehabt hat. Folglich sind wohl auch ὑπερφανής und ὑπερφάνεια nicht zu beanstanden. Beide Wörter sind an sich durchaus möglich, dabei aber so ungewöhnlich (ὑπερφάνεια fehlt sogar in Steph. Thes.), daß man sie sich als Schreibfehler nicht gut erklären kann.

נשא ὑψηλὸν καὶ μετέωρον] Α' Σ' Θ' ἐπηρμένον

13 ועל כל אלוני καὶ ἐπὶ πᾶν δένδρον βαλάνου[96])] Α' καὶ ἐπὶ πάσας δρύας Σ' Θ' βαλάνους

15 גבה ὑψηλόν[97])] Σ' μετέωρον

בצורה ὑψηλόν] Α' διηρμένον[98])

16 ועל כל שכיות החמדה καὶ ἐπὶ πᾶσαν θέαν πλοίων κάλλους] Α' ἐπὶ πάσας ὄψεις ἐπιθυμίας[99]) Σ' Θ' καὶ ἐπὶ πάσας θέας ἐπιθυμητάς

19 במחלות εἰς τὰς τρώγλας] Α' ἐν ὑπορώξιν[100]) Σ' εἰς ὑπόκενον Θ' εἰς τὰς δύτας[101])

96) Der Index steht bei πᾶσαν am Anfang des Verses.

97) Der Index steht nicht bei diesem ὑψηλόν, sondern bei dem ὑψηλόν am Schlusse des vorigen Verses. Aber dort ist πάντα βουνὸν ὑψηλόν in der LXX freie Übersetzung von כל הגבעות הנשאות, und es ist ganz unwahrscheinlich, daß Σ' dort wie die LXX den hebräischen Plural singularisch wiedergegeben haben sollte. (Wenn in der ersten Hälfte des vorigen Verses πᾶν ※ Οἱ Γ' ὑψηλὸν ↙ ὄρος = כל ההרים הרמים überliefert ist, so darf man daraus nicht schließen, daß die drei Übersetzer dort wie die LXX singularisch übersetzt haben; der Zusatz ὑψηλόν stammt in seiner jetzigen Form von Origenes, und dieser hat naturgemäß den Singular gesetzt, weil er den Zusatz dem πᾶν ὄρος der LXX anpassen mußte; die Notiz „οἱ Γ'" bedeutet nur, daß die drei Übersetzer das Wort ὑψηλός gebraucht haben.) Auch würde Σ', obwohl er keine so feste Übersetzungspraxis hat wie Α', נשא in 2_{14} doch wohl ebenso wie in 2_{12} durch ἐπηρμένος wiedergegeben haben. Dagegen paßt μετέωρον gut zu גבה 2_{15}, denn dies ist ein Singular, und μετέωρος = גבה kommt auch sonst bei verschiedenen Übersetzern vor, z. B. 10_{33} bei Α' Σ' (nach Q), vgl. auch oben 2_{11} und unten 5_{15}, wo allerdings gerade Σ' nicht μετέωρος, sondern ὑψηλός verwendet (2_{11} עיני גבהות Σ' ὀφθαλμοὶ ὑψηλοί, 5_{15} עיני גבהים Σ' . . . τῶν ὑψηλῶν).

98) 710 διηρημενον. Verbessert nach Deut. 3_5. Is. 36_1 (Auct.), wo Α' בצור gleichfalls durch διηρμένος, und Reg. II 24_7. Is. 34_{13}, wo er מבצר durch δίαρμα wiedergibt. Denselben Schreibfehler, den 710 an unserer Stelle bietet, fand Syrohex. in Ier. 6_{27} vor, s. Field z. St. Er erklärt sich daraus, daß διαιρεῖν in den Bibelübersetzungen oft, διαίρειν dagegen außer an den angeführten Α'-Stellen nirgends vorkommt (in Esdr. II 14_{17} ist διαίροντες eine singuläre Variante des Sinaiticus für das sonst allgemein überlieferte αἴροντες = נשאים).

99) καί und der vor ἐπιθυμίας zu erwartende Artikel fehlen.

100) So schreiben wir nach J. Wackernagels Vorschlag. Die Hs.

ל(ערץ θραῦσαι] Α' θροῆσαι[102])
20 את אלילי (1°) τὰ βδελύγματα] Α' τὰ ἐπίπλαστα[103])
ל(חפר פרות[104]) ματαίοις] Α' ὀρυκταῖς[105]) Σ' ἀκάρποις

Kapitel 3.

1 משען ומשענה ἰσχύοντα καὶ ἰσχύουσαν] Α' ἔρεισμα καὶ ἐρεισμούς Σ' στήρισμα καὶ στηρισμούς[106])

hat ὑπεροξιν (mit Spiritus, aber ohne Akzent). ὑπορώξ (korrekter ὑπορρώξ) bedeutet etwa „unterirdischer Gang".

101) So akzentuiert die Hs. Das bisher unbekannte δύτη gehört wohl mit dem einigemal belegten κατάδυτος (oder -τον) zusammen, vgl. Ps. 48_{2} חלד Ἄλλος· τὴν κατάδυτον (andere Übersetzer verwendeten hier die Wörter κατάδυσις und ἐγκατάδυσις, s. Field und Hatch-Redpath Suppl. S. 203. 207), Ps. 87_{7} במצלות Ε' ἐν καταδύτοις, 88_{48} Ε' übersetzte חלד durch κατάδυτος (und Α' durch κατάδυσις, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 207), Is. 7_{19} (s. unten) בכל הנהללים Θ' ἐν πᾶσι τοῖς καταδύτοις. Es wird einen Schlupfwinkel bezeichnen, in dem man untertaucht, sich verbirgt. Zu dem Femininum δύτη vergleicht J. Wackernagel das sinnverwandte Femininum κρυπτή (oder κρύπτη?).

102) Vgl. unten 8_{13} מערץ Α' θρόησις.

103) Vgl. oben zu 2_{8}.

104) So der masoretische Text, während die Übersetzungen לחפר פרות zu einem einzigen Worte zusammenziehen. Für den umgekehrten Fall, daß die Übersetzungen ein Wort des hebräischen Textes zerlegen, s. Beispiele bei Field I S. XXII f. (Absatz 5) und Reider S. 342 f.

105) Hieronymus nach den Ausgaben vor Martianay: „Aquila ὀρυγάς ... posuit"; so auch Drusius. Martianay III (1704), Sp. 29 verbesserte ὀρυγάς in ὀρυκτάς, und dies ist, wie 710 lehrt, das Richtige. Dagegen bemerkte Montfaucon, daß nur eine Hs. *orictas* habe, die übrigen aber ὀρυκτά, *oricta*, ορυκόα, und nahm danach ὀρυκτά als richtig an, und dies stellte dann auch Vallarsi in seiner Hieronymus-Ausgabe her. Ihnen folgend setzte Field ὀρυκτοῖς „gegrabenen" als Lesart des Α' an, fügte aber in Klammern als zweite Möglichkeit ὀρύκταις von ὀρύκτης „Graber" hinzu. Dies ist das Richtige, nur ist besser ὀρυκταῖς auf der Schlußsilbe zu akzentuieren, wie es auch 710 hat; vgl. besonders E. Fraenkel, Geschichte der griech. Nomina agentis auf -τήρ, -τωρ, -της 2 (1912), S. 202 f. (dies Zitat verdanken wir J. Wackernagel).

106) Field nach Eusebius und Prokop: Α' ἔρεισμα καὶ ἐρεισμόν, Σ' στήριγμα καὶ στηριγμόν. Da auch 710 gleich darauf στήριγμα hat, ist στήρισμα καὶ στηρισμούς unwahrscheinlich; es wird unter dem Einflusse des vorhergehenden ἔρεισμα καὶ ἐρεισμούς entstanden sein. Auch die Plurale

כל משען לחם *ἰσχὺν ἄρτου*] Α' Σ' πᾶν στήριγμα ἄρτου[107])

2 גבור *γίγαντα καὶ ἰσχύοντα*] Α' δυνατόν Σ' ἀνδρεῖον Θ' δυνάστην

שופט *δικαστήν*] Α'Σ'Θ' κριτήν

קסם *στοχαστήν*] Α'Σ'Θ' μάντιν

3 ונשוא פנים *καὶ θαυμαστόν*] Α' καὶ αἰρόμενον προσώπῳ[108]) Σ' καὶ αἰδέσιμον[109]) Θ' καὶ τεθαυμασμένον προσώπῳ[110])

4 (ו)נתתי נערים שרי(הם) *ἐπιστήσω νεανίσκους ἄρχοντας*] Α' δώσω παῖδας[111]) ἄρχοντας[112]) Σ' νεανίας

תעלולים *ἐμπαῖκται*] Α' ἐναλλάκται[113]) Σ' ἐπηρεασταί[114])

5 (ו)נגש *συμπεσεῖται*] Θ' προσκόψει[115])

ἐρεισμοὺς und στηρισμοὺς sind unwahrscheinlich, da das hebräische Äquivalent משענה im Singular steht.

107) Da Α' משען hier kaum anders wiedergegeben haben wird als unmittelbar vorher — der Wechsel der Aussprache im masoretischen Texte zwischen מַשְׁעֵן und מִשְׁעָן macht nichts aus —, so wird στήριγμα nur dem Σ' angehören. Entweder ist Α' hier überhaupt falsch hinzugefügt, oder es ist bei der Zusammenfassung der beiden Übersetzer (vgl. oben S. 8 f.) auf ihre Verschiedenheit in dem mittleren Worte keine Rücksicht genommen.

108) 710 schreibt abkürzend προσω̄. Nach der Parallelstelle 9_{14} (s. unten) könnte man dies als προσώποις zu lesen geneigt sein. Aber da der Plural von πρόσωπον sehr selten ist (s. zu 9_{14}), so würde der Schreiber, wenn προσω̄ Plural sein sollte, schwerlich die Endung fortgelassen haben. Denn für derartige Abkürzungen gilt, wenigstens bei sorgfältigen Schreibern, zu denen der unsrige fraglos gehört, die Regel, daß man nur solche Endungen fortlassen darf, die sich ohne weiteres richtig ergänzen lassen.

109) Ebenso übersetzt Σ' in 9_{14} (s. unten).

110) Θ' gibt hier deutlich eine Revision der LXX. Sein τεθαυμασμένον ist nur eine leichte Abänderung des θαυμαστόν der LXX. Dazu fügt er aber, obwohl schon das bloße θαυμαστόν den ganzen hebräischen Ausdruck נשוא פנים wiedergibt, noch eine Übersetzung von פנים hinzu. Vgl. oben S. 28 Anm. 69 und unten zu 9_{14}.

111) Vgl. oben S. 32 Anm. 81.

112) 710 schreibt nur ἀρ mit hochgestelltem χ. Die Auflösung ergab sich hier von selbst, da ἄρχοντας auch im LXX-Texte vorkommt.

113) Vgl. unten zu ἐναλλαγάς 12_4.

114) 710 επηρεασται.

115) προσκόπτειν ist sonst nirgends = נגש oder נגש, wie einige Hss. haben (s. Ginsburgs neue Ausgabe des hebräischen A. T. [den Titel

הנער τὸ παιδίον] Α' ὁ παῖς[115]) Σ' ὁ νέος[116]) Θ' ὁ νεώτερος[117])
6 מכשלה βρῶμα] Α' σκανδαλισμός[118]) Σ Θ' ἀσθένεια[119])
7 חבש ἀρχηγός[120])] Α' μοτῶν Θ' ἐπιδεσμεύς[121])

s. unten bei 8_{11}]), aber sowohl in der LXX als bei anderen Übersetzern häufiger = נגף. Man braucht aber deshalb nicht anzunehmen, daß Θ' הנגף statt הנגש gelesen habe. Denn die LXX hat in der zweiten Vershälfte *προσκόψει* für ירהבו, und Θ', der wie gewöhnlich keine ganz neue Übersetzung, sondern nur eine Revision der LXX liefert (vgl. oben S. 28 Anm. 69), hat das *προσκόψει* einfach von dort nach hier versetzt, da es ihm hier ganz gut in den Zusammenhang zu passen schien.

116) Ebenso übersetzt Σ' in Iob 29_{8} (Σ' Θ'). Ps. 36_{25}. Prov. 20_{11}. 29_{15} (und Θ' in Prov. 22_{6}).

117) Ebenso übersetzt Θ' in Iob 24_{5}. Is. 65_{20} (und Σ' in Ps. 118_{9}).

118) Dies bei Hatch-Redpath überhaupt noch nicht vorkommende Wort paßt völlig zu der Übersetzungspraxis des Α', denn er gibt alle Derivate der Wurzel כשל durch *σκάνδαλον* und Derivate dieses Wortes wieder: כשל Qal, Niph'al und Hoph'al *σκανδαλίζεσθαι* Prov. 4_{12}. Is. 3_{8} (s. unten). 40_{30}. 63_{13}. Dan. 11_{41}, *σκανδαλοῦσθαι* Ps. 26_{2}. 30_{11}. Is. 8_{15} (s. unten) 59_{14}, *σκανδαλίζεσθαι* oder *-λοῦσθαι* (an Stellen, die aus dem Syrischen retrovertiert sind) Iob 4_{4}. Ier. 8_{12}. 18_{23}. 46_{16}. 50_{32}. Os. 14_{10}; כשל Hiph'il *σκανδαλίζειν* Ps. 63_{9}, *σκανδαλοῦν* Mal. 2_{8}; מכשול *σκάνδαλον* Is. 8_{14} (s. unten). 57_{14}. Ier. 6_{21} (nur syrisch erhalten). Ez. 3_{20} (Οἱ λοιποί). 7_{19} (Α' Σ'). 14_{3}. Es finden sich nur drei Ausnahmen: 1) Ps. 9_{4} יכשלו Α' nach Syrohex. *προσκόψουσι*, aber hier hat Field falsch retrovertiert, denn ܢܬܬܩܠܘܢ ist regelrecht = *σκανδαλισθήσονται* oder *-λωθήσονται*, s. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus s. v., 2) Ier. 20_{11} על כן רדפי יכשלו Α' οὐχ οὕτως οἱ διώκοντές με ἀσθενήσουσιν, aber diese in HoP 86 (und 88, der aber von 86 abhängt, s. unten zu *τυφώνων* 13_{21}) überlieferte Übersetzung kann schon um des οὐχ οὕτως willen nicht von Α' stammen, denn Α' würde על כן durch ἐπὶ τούτῳ wiedergegeben haben, s. unten zu *διὰ τοῦτο* 5_{24}, 3) Ez. 33_{12} לא יכשל בה Α' οὐ μὴ συντρίψῃ αὐτόν, aber auch diese gleichfalls in HoP 86 überlieferte Übersetzung gehört sicher nicht dem Α' an, da sie den hebräischen Text viel zu frei wiedergibt. — Über die Unterscheidung von מכשול *σκάνδαλον* und מכשלה *σκανδαλισμός* s. oben S. 10 Anm. 2.

119) Vgl. unten zu *ἀσθενῶν* 5_{27}.

120) 710 faßt die drei Noten Α' *μοτῶν* Σ' *ἐξουσιαστής* Θ' *ἐπιδεσμεύς* zusammen und stellt den Index für alle drei sowohl zu dem ersten, als auch zu dem zweiten *ἀρχηγός*. Aber Α' *μοτῶν* (vgl. oben 1_{6} חבשו Α' *ἐμοτώθησαν*) und Θ' *ἐπιδεσμεύς* gehören ebenso sicher nur zu dem ersten

קצין ἀρχηγός[120])] Σ' ἐξουσιαστής[121])
8 כשלה ἀνεῖται] Α' ἐσκανδαλίσθη[123]) Σ' Θ' ἠσθένησεν[124])
ומעלליהם אל יהוה μετὰ ἀνομίας τὰ πρὸς κύριον] Α' Σ' καὶ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν[125]) πρὸς κύριον[126]) Θ' καὶ τὰ διαβούλια[127])
למרות עני כבודו ἀπειθοῦντες, διότι νῦν ἐταπεινώθη ἡ δόξα αὐτῶν] Α' τοῦ προσερίσαι[128]) ὀφθαλμοῖς δόξης αὐτοῦ Σ' εἰς τὸ παραπικραίνειν τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ[129])
9 כי גמלו להם רעה διότι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν] Α' ὅτι ἠμείψαντο[130]) ἑαυτοὺς[131]) κακίᾳ[132]) Σ' ὅτι παρεσκεύασαν ἑαυτοῖς κακά[133])

ἀρχηγός = חבש, wie Σ' ἐξουσιαστής (vgl. besonders Ier. 51_{46} משל Σ' ἐξουσιαστής) nur zu dem zweiten ἀρχηγός = קצין.

121) Field nach Hieronymus: ἐπιδεόμενον. Unser ἐπιδεσμεύς ist ebensogut möglich und verdient wohl als ungewöhnlich den Vorzug.

122) Der Nominativ ist wohl nur eine Folge der Zusammenfassung dieser Randnote mit den vorhergehenden (s. oben Anm. 120). Σ' selbst wird den Akkusativ geschrieben haben.

123) Vgl. oben S. 39 Anm. 118.

124) Vgl. unten zu ἀσθενῶν 5_{27}.

125) Field nach Eusebius: Α' (so ohne Σ') καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν. Das artikellose ἐπιτηδεύματα unserer Hs. ist für Α' zweifellos richtig, vgl. oben S. 26 Anm. 55.

126) Statt πρὸς κύριον führt Montfaucon aus Eusebius für Α' und Σ' „κατὰ τοῦ κυρίου γέγονεν" an. Field hat richtig bemerkt, daß man dies aus den Worten des Eusebius wohl nicht einmal für Σ', geschweige denn für Α' erschließen kann. — „κύριον" spricht nicht gegen Α'. Allerdings hat Α' selbst vielleicht stets das hebräische יהוה beibehalten; aber auch Aquila ed. Burkitt hat neben dem sonst durchgehenden (in althebräischen Buchstaben geschriebenen) יהוה einmal in Reg. IV 23_{24}, wo der Raum für יהוה nicht reichte, das für יהוה gelesene κυ = κυρίου geschrieben, vgl. Burkitt S. 16 und Reider S. 347 f.

127) διαβούλιον = מעלל findet sich in der LXX Os. 4_9. 5_4. 7_2.

128) 710 προσερεισαι. Aber oben in 1_{20} war richtig προσερίσητε geschrieben. Über die Wiedergabe von מרה durch προσερίζειν s. die Anmerkung daselbst.

129) Field nach Eusebius und Prokop ungenau: εἰς τὸ παραπικρᾶναι αὐτόν.

130) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, vgl. Gen. 50_{17}. Ps. 141_4. Prov. 11_{17} („Α' Θ'": unglaubwürdig). Is. 63_7 und Aquila ed. Taylor Ps. 102_{10}, sowie auch ἀμοιβή = גמול unten 3_{11}.

10 אמרו צדיק כי טוב *εἰπόντες Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν*] *Α' Θ' εἴπατε Δίκαιος, ὅτι ἀγαθόν*[134]) *Ε'*[135]) *εἴπατε τῷ δικαίῳ ὅτι καλῶς*

כי פרי מעלליהם יאכלו *τοίνυν τὰ γενήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται*[136])] *Α' Σ' Θ' ὅτι καρπούς*[137]) *ἐπιτηδευμάτων αὐτῶν φάγονται*

11 רע כי) גמול ידיו יעשה לו *πονηρὰ κατὰ) τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ συμβήσεται αὐτῷ*] *Α' ἀμοιβὴ*[138]) *χειρῶν αὐτοῦ ποιηθή-*

131) Ob das Reflexivpronomen der 3. Person bei *Α'* auch sonst vorkommt, kann man aus Hatch-Redpath nicht feststellen, da sie unter *ἑαυτοῦ* und *αὐτοῦ* nichts weiter angeben als „*passim*". Doch läßt es sich nicht beanstanden, da das Reflexivpronomen der 1. und 2. Person auch bei *Α'* vorkommt, s. Hatch-Redpath, die bei diesen Personen die Belegstellen angeben, und Reider S. 345 (in dem ersten von Reider angeführten Beispiele Deut. 1_{40} *νεύσατε αὐτοῖς* = פנו לכם ist das sinnlose *αὐτοῖς* mit Verdoppelung des vorhergehenden *ε* in *ἑαυτοῖς* zu verbessern).

132) 710 *κακα*. Das ist sicher falsch, denn 1) wird *ἀμείβεσθαι* „vergelten" mit dem Akkusativ der Person und dem Dativ der Sache konstruiert, vgl. Gen. 50_{17} רעה גמלוך *Α' κακίᾳ ἠμείψαντό σε*, 2) übersetzt *Α'* רעה stets durch *κακία* zum Unterschied von רע *κακόν* (vgl. oben S. 10 Anm. 2), s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 708. 711 und Suppl. S. 207 (von den fünf auf S. 711 angeführten Ier.-Stellen, an welchen רעה durch *κακά* wiedergegeben ist, ist die erste unzuverlässig, da sie mindestens keinen reinen *Α'*-Text bietet, und die übrigen beweisen nichts, da *Α'* mit *Σ'* oder *Θ'* zusammengefaßt ist). An unserer Stelle besteht *κακά* in der *Σ'*-Übersetzung zu Recht, es ist aber von ihr mit Unrecht auch in die *Α'*-Übersetzung gesetzt. Die Verbesserung in *κακίᾳ* ist völlig sicher, vgl. besonders die bereits angeführte Parallelstelle Gen. 50_{17}.

133) Hieronymus sagt ganz ungenau: „Iuxta Hebraicum et ceteros interpretes hunc sensum habet: *Vae illis, quia sua scelera receperunt*".

134) 710 *αγαθων*.

135) So die Hs. Indessen liegt, da *Σ'* fehlt, der Verdacht nahe, daß Є' hier wie in 3_{12} Schreibfehler für C' ist, vgl. oben S. 6. Auch würde die freiere Art der Wiedergabe wohl zu *Σ'* passen.

136) 710 hat im LXX-Texte (aber nicht in der Randnote) *φαγωνται*.

137) Ob auch *Α'* diesen Plural gehabt hat, scheint recht zweifelhaft trotz der Parallelen Ps. 104_{25} פרי *Α' καρπούς*, Prov. 11_{30} פרי *Α' Σ' Θ' καρποί* (an den übrigen von Hatch-Redpath angeführten Stellen gibt *Α'* פרי singularisch wieder).

138) Diese Übersetzung ist für *Α'* charakteristisch, vgl. Ps. 27_{4}. Prov.

σεται αὐτῷ Σ' Θ' ἀνταπόδομα

12 נגשיו מעולל οἱ πράκτορες ὑμῶν καλαμῶνται ὑμᾶς] Α' πράκτορσιν [139]) αὐτοῦ ἐπιφυλλίζει Σ' Θ' οἱ πράκτορες αὐτοῦ καλαμηταί

נשים [140]) οἱ ἀπαιτοῦντες] Ε' [141]) γυναῖκες Θ' δανεισταί

בלעו ταράσσουσιν] Α' Ε' [142]) κατεπόντισαν Θ' ἀφανίζουσιν

12_{14} („Α' Σ'": unglaubwürdig). Is. 59_{18} dreimal. 66_6 (anonym) und Aquila ed. Taylor Ps. 102_2. Sie entspricht der gleichfalls für Α' charakteristischen Übersetzung des Verbums גמל durch ἀμείβεσθαι, s. oben zu 3_9. Σ' braucht ἀμοιβή in 1_{23} für שלמן.

139) Α', der sich grundsätzlich durchaus von der LXX emanzipiert hat und eine vollständig neue Übersetzung liefern will, scheint hier doch von ihr abzuhängen. Aber da er auch in Is. 60_{17}, wo die LXX נגשיך durch τοὺς ἐπισκόπους σου wiedergibt, πράκτοράς σου übersetzt („Α' Θ'", für Α' spricht das Fehlen des Artikels), und da er נגש ähnlich in Exod. 5_{13}. Iob 39_7 durch εἰσπράκτης, in Iob 3_{18}. Zach. 10_4 durch εἰσπράσσων wiedergibt, überall von der LXX abweichend, so braucht er auch an unserer Stelle seine Übersetzung nicht direkt aus der LXX übernommen zu haben, sondern das Zusammentreffen kann zufällig sein, oder er kann hier unbewußt unter dem Einflusse der LXX, die er ja zweifellos recht gut gekannt hat, gestanden haben; vgl. auch unten zu χέρσον 7_{23}. — Der Dativ πράκτορσιν, der natürlich deshalb gewählt ist, weil der Nominativ πράκτορες nicht zu dem singularischen Prädikate מעולל gepaßt hätte, ist nicht zu beanstanden, da Α' den Kasus auch sonst öfter frei nach Bedarf wählt. So übersetzt er z. B. in Aquila ed. Burkitt das grammatisch eigentlich ganz unmögliche הקבר איש האלהים Reg. IV 23_{17} in der einzig sinngemäßen Weise durch ὁ τάφος ἀνδρὸς τοῦ θεοῦ und das bloße בית 23_{24}, das dort wie oft „im Hause" bedeutet, durch οἴκῳ (die Präposition ἐν darf er nicht hinzufügen, da sie im Hebräischen nicht steht, vgl. 23_{20}, wo er das bloße ירושלם, obwohl es „nach Jerusalem" heißt, auch nur durch bloßes Ἱερουσαλήμ wiedergibt). Vgl. auch die Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses in Fällen wie עיני גבהות ὀφθαλμῶν μετεωρισμός oben 2_{11}.

140) Masoretische Vokalisation נֹשִׁים, aber LXX und Θ' sprachen נֹשִׁים.

141) So die Hs. Aber da die Übersetzer regelmäßig in der Reihenfolge der Hexapla aufeinander folgen (s. oben S. 6 Anm. 2), müßte man Ε' hinter Θ' erwarten. „Є'" ist hier sicher ein Schreibfehler für „C'", denn Hieronymus, der selbst *mulieres* übersetzt, sagt ausdrücklich, daß so „solus interpretatus est Symmachus". Vgl. oben S. 6.

142) So die Hs., doch liegt wiederum die Vermutung nahe, daß Є'

13 נצב κατασταθήσεται] Α' ἐστήλωται Σ' ἵσταται

14 בערתם ἐνεπυρίσατε] Α' κατενεμήσασθε Σ' κατεβοσκήσατε

15 תטחנו καταισχύνετε] Α'Σ'Θ' ἀλήθετε

16 גבהו ὑψώθησαν] Α' ἐμετεωρίσθησαν

נטוות (נטיות ק') גרון ὑψηλῷ τραχήλῳ] Α' ἐκτεταμένῳ βρόγχῳ [143]) Σ' φάρυγγι Θ' λάρυγγι

ומשקרות עינים καὶ νεύμασιν ὀφθαλμῶν] καὶ παρατενίζουσαι ὀφθαλμοῖς [144])

הלוך וטפוף תלכנה καὶ τῇ πορείᾳ τῶν ποδῶν ἅμα σύρουσαι τοὺς χιτῶνας] Α' πορευόμεναι [145]) καὶ ἐπιψοφοῦσαι ἐπορεύοντο Σ'Θ' καὶ κροτοῦσαι

תעכסנה ἅμα παίζουσαι] Α' παρενσκάζουσαι [146]) Σ' εὐρύθμως βαίνουσαι Θ' σχεδιάζουσαι

17 קדקד בנות ציון ἀρχούσας θυγατέρας Σιών] Α'Σ'Θ' κορυφὴν θυγατέρων Σιών [147])

Schreibfehler für C' sei, vgl. Is. 25 7, wo Σ' gleichfalls בלע durch καταποντίζειν wiedergibt. Durchaus sicher ist allerdings die Vermutung nicht, da καταποντίζειν = בלע bei den verschiedensten Übersetzern von der LXX an vorkommt.

143) Α' selbst wird ἐκτεταμέναι βρόγχῳ geschrieben haben; zur Konstruktion vgl. 1 4 βαρὺς ἀνομίᾳ, 3 3. 9 14 αἰρόμενος προσώπῳ (oder -ποις). Das in 710 überlieferte ἐκτεταμένῳ βρόγχῳ wird durch Angleichung an das ὑψηλῷ τραχήλῳ der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders unten zu αἱμιαμμένα 6 5.

144) 710 hat hier keinen Autornamen. Da παρ-ατενίζειν sonst noch gar nicht bekannt ist, und da es an dem bei Α' am Schluß des Verses vorkommenden, gleichfalls unbekannten παρ-εν-σκάζειν eine Parallele hat, wird die Übersetzung dem Α' angehören, der ja solche Neubildungen liebt (vgl. Reider S. 353 f.).

145) 710 πορευομενοι, aber dann επιψοφουσαι.

146) Von σκάζειν „hinken" ist bisher weder ein Kompositum mit παρα-, noch mit ἐν- bekannt. Das Partizip ist bei Α' auffällig, da der Grundtext ein Verbum finitum hat, und Α' das vorhergehende תלכנה durch ἐπορεύοντο wiedergegeben hatte; es wird durch Angleichung an LXX, Σ' und Θ' entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

147) Σιών kommt auch sonst häufig in Α'-Fragmenten vor, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 141. Doch scheint die echte Α'-Form nach Aquila ed. Taylor Ps. 101 17. 22 Τσιών oder Τιών zu sein, vgl. Reider S. 339 Anm. 43.

פתהן יערה [148]) ἀποκαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν] Α' κόμην αὐτῶν ἀσχημονήσει [149]) Σ' τὴν πρόσοψιν αὐτῶν γυμνώσει [150]) Θ' τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτῶν [151]) ἀποκαλύψει [152])

18 את תפארת העכסים τὴν δόξαν τοῦ ἱματισμοῦ αὐτῶν καὶ τοὺς κόσμους αὐτῶν καὶ τὰ ἐμπλόκια [153])] Α' τὸ αὔχημα τῶν ὑποδημάτων [154]) Σ' τὸν κόσμον τὰς περισκελίδας τὰ τίμια τῶν ὑποδημάτων [155])

148) Neben der tiberiensischen Vokalisation פָּתְהֵן, von der wir nicht wissen, welchen Sinn sie dem Worte geben soll, steht die babylonische פָּתְהֶן, bei der פתהן deutlich als aus פְּאָתְהֶן zusammengezogen aufgefaßt ist. Dieselbe Auffassung vertreten Α', Σ' und Θ', vgl. Lev. 19_{27} פְּאַת LXX ἐκ τῆς κόμης Σ' τὴν πρόσοψιν.

149) Vgl. Lev. 20_{19} הערה Α' ἠσχημόνησεν (von Scharfenberg und Field mit Unrecht dem Α' abgesprochen).

150) γυμνοῦν findet sich gerade bei Σ' besonders häufig, s. Hatch-Redpath.

151) Zu dieser Umschreibung vgl. unten 6_{2} שוליו [Α'] Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ, auch 3_{21} נזמי האף Σ' τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας.

152) Q hat wie 710 und andere Hss. im LXX-Texte ἀποκαλύψει statt B's ἀνακαλύψει, setzt aber über απο ein „Θ'" und einen Index und bemerkt am Rande οἱ Ο' ανα, d. h. der LXX-Text des Archetypus, aus dem die hexaplarischen Noten Q's stammen, hatte wie B ἀνακαλύψει und gab ἀποκαλύψει als Übersetzung des Θ' an (vgl. oben S. 16). Field führt ἀποκαλύψει als Lesart von „alia exemplaria" an und schreibt es im Auctarium S. 29 nach „Cod. 88" (s. unten zu τυφώνων 13_{21}) fälschlich dem Α' zu.

153) Die Identifikation der LXX mit dem hebräischen Texte ist hier und im Folgenden zuweilen unsicher. Geht man rückwärts von der Gleichung שהרנים = μηνίσκους und setzt dann (mit Field) שביסים = κοσύμβους, so bleibt für את תפארת העכסים alles oben Angeführte oder, wenn man annimmt, daß der Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten stammen, hier wie an anderen Stellen (s. oben S. 16) mit B übereinstimmte, wenigstens τὴν δόξαν τοῦ ἱματισμοῦ αὐτῶν τὰ ἐμπλόκια übrig. Damit verträgt es sich aber nicht, daß bei ἐμπλόκια eine neue Randnote steht; indessen ist diese vielleicht durch ein Versehen entstanden, s. Anm. 156.

154) Über diese Übersetzung s. Anm. 156.

155) τὰ τίμια τῶν ὑποδημάτων ist in 710 nur durch ein Komma vom Vorhergehenden getrennt. Es kann aber nicht mehr zur Σ'-Übersetzung gehören, sondern wird die Übersetzung des Θ' sein.

העכסים τὰ ἐμπλόκια] Α' τὰς περισκελίδας [156])
שביסים κοσύμβους] Α' τελαμῶνας
שהרנים μηνίσκους] μανιάκας [157])
19 נטפות κάθεμα] Α' κροκυφάντους [158])
השרות τὸν κόσμον [159])] Α' τὰ σπάθινα [160]) Σ' τὰς μίτρας
20 הפארים τὴν σύνθεσιν τοῦ κόσμου τῆς δόξης] Α' Σ' τοὺς στεφάνους [161])

156) Nach der vorhergehenden Angabe hat Α' את תפארת העכסים durch τὸ αὔχημα τῶν ὑποδημάτων übersetzt. Die Richtigkeit dieser Angabe läßt sich nicht bezweifeln: αὔχημα, bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vorkommend, findet sich zwar unten 13_{19} als Σ'-Übersetzung von תפארת, paßt aber auch sehr gut zu Α', da dieser תפארת Prov. 4_9. 19_{11}. Is. 52_1 durch αὔχησις und יתפאר unten 10_{15} durch αὐχήσει wiedergibt. Auch die Auffassung der עכסים als Schuhe macht keine Schwierigkeiten, da sie sich ebenso in der vermutlich dem Θ' angehörigen Übersetzung (vgl. die vorige Anm.), im Targum und in der Vulgata findet. Auf die עכסים folgen nun im Hebräischen sofort die שביסים, und deren Wiedergabe durch τελαμῶνας bei Α' war schon bekannt und wird von 710 aufs neue bestätigt. Folglich ist hier bei Α' für τὰς περισκελίδας kein Platz. Wahrscheinlich ist τὰς περισκελίδας irrtümlich aus der vorhergehenden Σ'-Übersetzung wiederholt.

157) Diese Übersetzung stammt nach Q und Theodoret von Σ'.

158) So, nicht κροχυφάντους, hat auch Field = Prokop. Ebenso ist in Ier. $52_{22.23}$ ganz sicher κροκυφάντωτον und κροκυφαντώτου überliefert. Also stammt die Komposition aus einer Zeit oder einem Lande, wo der Spiritus asper nicht mehr gesprochen wurde. Vgl. auch oben S. 21 Anm. 16.

159) Die Identifikation der LXX mit dem hebräischen Texte ist hier wieder sehr unsicher, vgl. Anm. 153. Da aber der Index bei dem unmittelbar auf κάθεμα folgenden καὶ τὸν κόσμον steht, ist anzunehmen, daß die Randnoten zu dem unmittelbar auf נטפות = κάθεμα folgenden והשרות gehören.

160) σπάθινα (in 710 ohne Akzent) ist ein unbekanntes Wort, das vielleicht mit den gleichfalls unbekannten Kleidernamen σπαθαρικά Is. 3_{23} und σπαθαρίσκος Gen. 38_{14} (vgl. Field zu den beiden Stellen) und dem Webinstrument σπάθη (vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit [1906], S. 29 f.) zusammengehört.

161) τοὺς στεφάνους ist sicher = הפארים, denn פאר wird auch sonst durch στέφανος wiedergegeben: Α' Is. 61_{10}, Α' Θ' Is. 61_3, Σ' Is. 61_{10}, Ez. $24_{17.23}$.

צעדות *χλιδῶνας*] *βραχιάλια*[162])
הקשרים *τὰ ψέλια*[163])] *Α' τοὺς δεσμούς* *Σ' ἐγκομβώματα*[164]) *Θ' ἐπιδέματα*
ובתי הנפש *καὶ τὸ ἐμπλόκιον*] *Α' καὶ οἴκους τῆς ψυχῆς*[165]) *Σ' τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας*
21[166]) ונזמי האף *καὶ τὰ ἐνώτια*[167])] *Α' καὶ τὰ*[168]) *ἐνώτια τοῦ μυκτῆρος* *Σ' καὶ τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας* *Ε'*[169]) *καὶ τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου*
22 מחלצות *περιπόρφυρα*] *Α'Θ' μετεκδύματα* *Σ' περιζώματα*

162) Noch Field gibt nach Curterius an: „*Θ. τὰ βραχιάλια*". Aber Curterius gibt Q falsch wieder, vgl. oben S. 18 unter „Q". In Wirklichkeit hat Q: *Σ' βραχιάλια* (so ohne Artikel, wie 710), und darauf folgt, wie Curterius richtig angibt, als unmittelbare Fortsetzung ohne neuen Autornamen *τὰ ἐγκομβώματα*, was also auch noch dem *Σ'* angehört, aber von Field natürlich gleichfalls dem *Θ'* zugeschrieben wird.

163) Hier fehlt der Index sowohl im Texte als am Rande. Auch stehen die drei Randnoten vor der zu צעדות gehörigen. Es kann aber kein Zweifel sein, daß sie hierher gehören. Denn 1) hat Q *τὰ ἐγκομβώματα* hinter *βραχιάλια* (s. die vorige Anm.), wonach schon Drusius *τὰ ἐγκομβώματα* richtig zu הקשרים gestellt hat, 2) sind *Α' δεσμούς* und *Θ' ἐπιδέματα* offenbar etymologisierende Übersetzungen von קשרים.

164) 710 *εγκουβουατα*. Über die irrtümliche Zuweisung dieser Übersetzung an *Θ'* bei Field s. oben Anm. 162.

165) Diese Übersetzung paßt ganz zu der Art des *Α'*, aber gar nicht zu dem, was der Talmud über die Übersetzung unserer Stelle durch עקילס berichtet, s. Field Bd. II S. 437. 566 und Bd. I S. XVII.

166) Swete teilt in getreuer Nachfolge Tischendorfs die Verse 3_{20-23} falsch ab; wir folgen der hebräischen Zählung.

167) Am Rande stehen vor den drei Zeilen, welche die drei Randnoten einnehmen, fünf Asterisken untereinander, die nach oben und unten etwas über die drei Zeilen hinausgreifen. Im Texte fehlt jegliches Zeichen.

168) *τὰ* ist bei *Α'* irrtümlich hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55. Vielleicht hat auch hier der Einfluß der LXX mitgewirkt, vgl. S. 26 Anm. 51.

169) So die Hs. Aber neben *Α'* und *Σ'* erwartet man *Θ'*, und zu ihm würde *καὶ τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου* auch gut passen, da es sich als Erweiterung des LXX-Textes nach dem Hebräischen betrachten läßt (vgl. oben S. 28 Anm. 69), und da gerade *Θ'* auch sonst (Iob 42_{11}. Ez. 16_{12}) mit *Α'* in *ἐνώτιον* = נזם übereinstimmt. Also wird Є' hier Schreibfehler für Θ' sein, vgl. oben S. 6.

מעטפות μεσοπόρφυρα] Α' περιβόλαια[170]) Σ' ἀναβόλαια
המטפחות τὰ ἐπιβλήματα] Α' τὰ λέντια Σ' ἐγχείρια Θ' ζώνας
23 גלינים διαφανῆ Λακωνικά] Α' κάτοπτρα[171])
הצניפות τὴν βύσσον[172])] Α' τὰς μίτρας Σ' Θ' τὰ διαδήματα
רדידים θέριστρα κατάκλιτα[173])] Σ' σπαθαρικά[174])
24 בשם ὀσμῆς ἡδείας] Α' Σ' Θ' ἀρώματος
מק κονιορτός] Α' Σ' ἔκτηξις[175])
נקפה σχοινίῳ ζώσῃ] Α' κόλαμμα Σ' πληγή
תחת מעשה מקשה ἀντὶ τοῦ κόσμου τῆς κεφαλῆς τοῦ χρυσίου]
Α' ἀντὶ ποιήματος ἐνουλώσεως Σ' ἀντὶ κόσμου τριχῶν
Θ' ἀντὶ ἔργου μακέ[176])
פתיגיל τοῦ χιτῶνος τοῦ μεσοπορφύρου] Σ' στηθοδεσμίδος[177])
24/25 כי תחת יפי : מתיך בחרב καὶ ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος ὃν
ἀγαπᾷς, μαχαίρᾳ] Α' Σ'[178]) ὅτι ἀντὶ κάλλους ἄνδρες σου ἐν
μαχαίρᾳ Σ' ἀντὶ δὲ κάλλους οἱ καλοὶ[179]) τοῦ ἀριθμοῦ[180])

170) Α' übersetzt מעטה Is. 61_3 durch ἀναβόλαιον und dementsprechend תַּעֲטֶה Ps. 88_{46} (Mercati), Is. 59_{17} durch ἀναβολεῖν oder ἀναβαλέσθαι (Reider S. 341). Daher ist es ganz angemessen, wenn er hier das klang- und sinnverwandte מעטפה ähnlich, aber nicht genau so übersetzt.

171) 710 κατaπτρα.

172) Die LXX hat hier sehr viel mehr Worte als der hebräische Text und läßt sich nicht sicher mit ihm identifizieren, vgl. oben Anm. 153. Doch läßt sich sicher feststellen, daß die Randnoten zu הצניפות gehören; denn μίτρα ist auch in Zach. 3_5 = צָנִיף (s. Field z. St.) und öfters bei verschiedenen Übersetzern = מצנפת (s. Hatch-Redpath unter μίτρα), und διάδημα gibt auch in LXX Is. 62_3 צנוף oder צָנִיף wieder.

173) 710 κατακλειτα.

174) Vgl. oben zu σπάθινα 3_{18}.

175) Vgl. Ez. 4_{17} (Auct.) (ו)נמקו Α' ἐκτακήσονται.

176) So (μακι, nur ohne Akzent) die Hs. Die Transkription des schwierigen hebräischen Wortes entspricht der Praxis des Θ', s. Field I S. XL f.

177) 710 στηθοθέσμιδος (mit θ statt des ersten δ und mit Akzent auf ε).

178) Q schreibt diese Übersetzung nur dem Α' zu, und dies ist richtig, da Σ' nach 710 selbst anders übersetzt hat.

179) Σ' fügt zu κάλλους = יֹפִי noch eine zweite Übersetzung mit anderer Auffassung des hebräischen Textes (יָפַי) hinzu. Ähnlich hat das Targum zuerst בשופרהן „in ihrer (der Frauen) Schönheit" und dann noch

26 פתחיה αἱ θῆκαι τοῦ κόσμου ὑμῶν] Α' Θ' ἀνοίγματα[181]) αὐτῆς Σ' αἱ θύραι

(ו)נקתה καταλειφθήσῃ μόνη] Α' ἀθῳωθήσεται Σ' κενωθήσεται Θ' καθαρισθήσεται

Kapitel 4.

1 ביום ההוא לאמר λέγουσαι[182])] ※ Α' Σ' Θ' ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ

רק πλὴν] Σ' μόνον[183])

אסף ἄφελε] Α' σύλλεξον[184]) Σ' περίστειλον[185]) Θ' συνάγαγε

2 יהיה צמח ἐπιλάμψει] Α' Θ' ἔσται ἀνατολή[186])

שפר גבריך „die Schönheit deiner Männer". Als Adjektiv faßt יפי auch Hieronymus in der Vulgata: *pulcherrimi quoque viri.*

180) Zu τοῦ ἀριθμοῦ = (ד)מתי vgl. Is. 41_{14} מתי ישראל Σ' ἀριθμὸς Ἰσραήλ und Deut. 26_{5}. 28_{62} במתי מעט LXX ἐν ἀριθμῷ βραχεῖ.

181) Diese etymologisierende Übersetzung von פֶּתַח „Tür" gehört an allen von Hatch-Redpath angeführten Stellen nur dem Α' an (Prov. 8_{6} Α' Σ' Θ' Ε' ἄνοιγμα bildet keine Ausnahme, da ἄνοιγμα hier = מִפְתַּח „Öffnen" ist). Daher wird auch das ἀνοίγματα unserer Stelle nur dem Α' angehören. Θ' würde auch wohl den Artikel hinzugefügt haben, der bei Α' mit Recht fehlt, s. oben S. 26 Anm. 55.

182) Der Index steht über dem Schlusse dieses Wortes (über αι), als ob der Zusatz hinter λέγουσαι eingeschoben werden sollte. In Wirklichkeit gehört er aber natürlich vor λέγουσαι.

183) μόνον kommt gerade bei Σ' öfter vor, s. Hatch-Redpath. Ja es fragt sich, ob an den beiden Stellen, wo andere Übersetzer genannt werden, nicht Fehler der Überlieferung vorliegen. Denn in Reg. I 1_{13} רק שפתיה נעות Θ' μόνον τῶν χειλῶν αὐτῆς σαλευομένων ist die Konstruktion so elegant, daß sie viel eher nach Σ' als nach Θ' aussieht. Und in Eccl. 7_{30}, wo Field im Hauptwerke μόνον = לְבַד dem Α' zuschreibt, verbessert er dies im Auctarium schon in „Α' Σ'", und wahrscheinlich wird es nur „Σ'" heißen müssen.

184) Die Übersetzung von אָסַף durch συλλέγειν ist eine Spezialität des Α', s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath. Auch in Reg. III 10_{26}, wo καὶ συνέλεξε = ויאסף in einem namenlosen asterisierten Zusatze steht, und in Iob 39_{12}, wo συλλέξει = יאסף angeblich dem Σ' angehört, wird Α' der Autor sein. (Θ' wird in Ps. 38_{7}, S' in Ps. 26_{10} nur neben Α' genannt.)

185) Vgl. Is. 58_{8} כבוד יהוה יאספך LXX ἡ δόξα τοῦ θεοῦ περιστελεῖ σε.

186) ἀνατολή wird nur dem Θ' angehören, der auch in Ier. 33_{15}

ולכבוד ופרי *μετὰ δόξης*] ※ *καὶ ὁ καρπός*[187])

3 הנותר *τὸ καταλειφθέν*] *Α' Σ' Θ' ὁ περισσεύσας*

5 ועשן ונגה אש להבה לילה *καὶ ὡς καπνοῦ καὶ ὡς φωτὸς πυρὸς καιομένου νυκτός*[188])] *Σ' καὶ καπνὸν καὶ φέγγος*[189]) *πυρὸς φλεγομένου νυκτός*

Kapitel 5.

1 לידידי 1° *τῷ ἠγαπημένῳ* oder vielmehr דודי *τοῦ ἀγαπητοῦ*] *Α' πατραδέλφῳ μου*[190])

בן שמן *ἐν τόπῳ πίονι*] *υἱῷ ἐλαιῶν*[191]) *ἀναμέσον ἐλαιῶν*[192])

צמח durch *ἀνατολή* wiedergibt. Die *Α'*-Übersetzung von צמח ist *ἀναφυή*, s. Zach. 6 12.

187) Der Asteriskus steht, obwohl er nicht, wie das zuweilen vorkommt, als Index, sondern als textkritisches Zeichen im Sinne des Origenes gebraucht ist, nicht vor der Randnote, sondern wie ein Index über ihr. Im Texte steht ein entsprechender Asteriskus über dem letzten Buchstaben von *δόξης*.

188) Der Index steht beim vorhergehenden *σκιάσει*.

189) Q schreibt *καὶ καπνὸν καὶ φέγγος* den drei Übersetzern *Α' Θ' Σ'* zu.

190) Auch Hieronymus berichtet, daß *Α'* „*πατράδελφον* interpretatus est". Wahrscheinlich aber hat *Α'* so nicht ידיד, sondern das folgende דוד übersetzt; denn *πατράδελφος* ist an allen Stellen, welche Hatch-Redpath aus der LXX, *Α'* und unbekannten Übersetzern anführen, = דוד. *Α'* würde hier dann nicht *πατραδέλφῳ μου*, sondern *πατραδέλφου μου* (so Montfaucon und Field) geschrieben haben; auch das Fehlen des Artikels vor *πατραδέλφῳ* erklärt sich dann sofort, denn im hebräischen Texte steht דודי ohne Präposition, während לידידי ein ל vor sich hat, welches *Α'* durch *τῷ* wiedergegeben haben würde, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel". Der Fehler in 710 wird sich daraus erklären, daß der Index von *τοῦ ἀγαπητοῦ* (so hat 710 ohne *μου*) = דודי sich zu dem dicht vorhergehenden sinngleichen *τῷ ἠγαπημένῳ* = לידידי verirrte, und dann auch der Kasus der Randnote dem *ἠγαπημένῳ* angepaßt wurde, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders unten zu 13 3.

191) Hieronymus fügt zu seiner eigenen lateinischen Übersetzung *filio olei* hinzu: „Hoc iuxta Hebraicum Theodotio et Aquila transtulerunt". Hiernach erwartet man *υἱῷ ἐλαίου*, was auch an sich mindestens für *Α'* am wahrscheinlichsten ist. *ἐλαιῶν* wird hier aus dem folgenden *ἀναμέσον ἐλαιῶν* eingedrungen sein.

192) Bisher nur aus Hieronymus, nach welchem es dem *Σ'* angehört,

2 (ו)יסקל(הו) ἐχαράκωσα[193])] Α' Σ' Θ' ἐλιθολόγησα[194])
שרק σωρήχ] Σ' ἐκλεκτήν
יקב προλήνιον] Α' Σ' ὑπολήνιον
6 אשיתהו בתה ἀνήσω τὸν ἀμπελῶνά μου] Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον Θ' ἄβατον[195])
שמיר ὡς εἰς χέρσον] Α' ἀδάμας[196]) Σ' αὐτόματα[197])
ועל העבים καὶ ταῖς νεφέλαις] καὶ ἐπὶ τὰ πάχη[198])
7 נטע שעשועיו νεόφυτον ἠγαπημένον] Α' φυτὸν ἀπολαύσεως αὐτοῦ[199]) Σ' φυτὸν τέρψεως[200])
8 שדה בשדה ἀγρὸν πρὸς ἀγρόν] Α' χώραν πρὸς χώραν[201])

lateinisch bekannt: *in medio olivarum*. Danach hatte Montfaucon *ἐν μέσῳ ἐλαιῶν* rekonstruiert. Σ' faßt בן als בֵּין auf.

193) Der Index steht über dem vorhergehenden *περιέθηκα*.

194) 710 *ελιθολογισα*. Auffällig ist die erste Person; sie wird durch Angleichung der Randnote an den LXX-Text entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

195) Θ' hat *ἄβατον* wohl wegen des Anklanges an das hebräische בתה gewählt, vgl. 1_{6} מריה Θ' *τρώσεως*, 8_{7} (ו)אפיק(י) Θ' *ἀφέσεις* und auch 13_{21} אחים Θ' *ἦχων*. Vielleicht ist eine solche Annahme auch für das *ἀνεπίβατον* des Σ' erlaubt, denn Σ' übersetzt 7_{19} בתות wiederum mit Anklang an das hebräische Wort durch *βαθείας*, vgl. auch 9_{13} אגמון Σ' *κημοῦντα*. Derartige Anlehnungen an den Klang des hebräischen Wortes waren allerdings bisher bei Σ' und Θ' noch nicht beobachtet, wohl aber bei Α', s. Field I S. XXIII (Absatz 6) und Reider S. 346.

196) שמיר heißt auch „Diamant", daher übersetzt Α' es überall durch *ἀδάμας*, auch in der Verbindung שמיר ושית, die er durch *ἀδάμας καὶ χέρσος* wiedergibt, vgl. unten 7_{23}. 9_{17}.

197) Vgl. unten 7_{23}.

198) Diese Übersetzung kann nur dem Α' angehören. עב heißt eigentlich „Dicke, Dichtheit", dann gewöhnlich „Wolke". Α' übersetzt es immer durch *πάχος*, nicht nur in der Verbindung עב הענן „das Wolkendickicht" Exod. 19_{9}, sondern auch da, wo das bloße עב „Wolke" heißt, s. unten 14_{14} und Iob 36_{29} (syrisch erhalten). 37_{11} (syrisch erhalten). Is. 19_{1}.

199) Vgl. Ps. 118_{143} שעשעי Α' *ἀπόλαυσίς μου*.

200) Vgl. Ps. 118_{24} שעשעי Σ' *τέρψις μου* (von Field nach dem Syrischen rekonstruiert), $_{143}$ שעשעי Σ' *ἐτερπόν με*, auch Gen. 4_{4} וישע Σ' *καὶ ἐτέρφθη* und Ps. 93_{19}. 118_{70}.

201) Man erwartet *χώραν ἐν χώρᾳ*. Das *πρὸς* wird durch Angleichung der Randnote an den LXX-Text entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

202) Der Index fehlt im Texte.

10 כי עשרת צמדי כרם יעשו בת אחת οὐ γὰρ ἐργῶνται δέκα ζεύγη βοῶν, ποιήσει κεράμιον ἕν[202])] Α' Σ' Θ' ὅτι δέκα ζευγῶν ἀμπελῶν ποιήσει[203]) βάδον[204]) ἕνα

11 מאחרי בנשף οἱ μένοντες τὸ ὀψέ] Σ' χρονίζοντες ἕως σκοτίας

12 נבל ψαλτηρίου] Α' Σ' νάβλας[205])

13 וכבודו מתי[206]) רעב καὶ πλῆθος ἐγενήθη νεκρῶν διὰ λιμόν] Σ' Ε'[207]) καὶ οἱ ἔνδοξοι αὐτοῦ τεθνηκότες λιμῷ

14 נפשה τὴν ψυχὴν αὐτοῦ] ἑαυτόν[208])
לבלי חק τοῦ μὴ διαλιπεῖν] Σ' εἰς ἀπέραντον[209])
שאונ(ה) οἱ πλούσιοι[210])] ἡ ἔπαρσις[211])

203) Diese singularische Übersetzung des hebräischen Plurals ist bei Α' unwahrscheinlich. Im übrigen wäre die Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses in δέκα ζευγῶν ἀμπελῶν = עשרת צמדי כרם auch bei Α' sehr wohl möglich, vgl. oben 2_{11} עיני גבהות Α' ὀφθαλμῶν μετεωρισμός.

204) Vgl. Hieronymus: „omnes alii *batum* interpretati sunt".

205) Wenn νάβλας so überhaupt richtig ist, kann es höchstens dem Σ' angehören; denn Α' hatte nach der durchaus einwandfreien Überlieferung von Q, der den ganzen Satz aus Α' anführt, νάβλα im Nominativ Singularis. Aber vielleicht stand auch im Archetypus von 710 νάβλα, und man hat erst nachträglich ein ς angehängt, um es in einen — natürlich falschen — Genetiv Singularis zu verwandeln und die Randnote so der Konstruktion der LXX (μετὰ γὰρ κιθάρας καὶ ψαλτηρίου κτλ.) anzupassen, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

206) Masoretische Vokalisation מְתֵי, aber die Übersetzer sprachen מֵתֵי.

207) Die Photographie ist hier allerdings ziemlich unscharf, doch scheint es sicher Ε' zu sein, nicht Θ'. Vgl. aber oben S. 6.

208) Sinngemäße Übersetzung, vermutlich von Σ', der auch in den vorhergehenden und folgenden Randnoten besonders häufig vorkommt.

209) Das Wort ἀπέραντος verwendet Σ' auch in Ps. 20_5 (εἰς ἀπέραντον = עולם ועד), 68_2. Ion. 2_6. Sonst kommt es nur einmal bei Θ' (Iob 36_{26}) und einmal in der LXX (Mac. III 2_9) vor.

210) Der Index steht beim folgenden (οἱ) λοιποί = עלז, aber עלז haben Σ' Θ' nach Q richtig durch ὁ ἀγαλλιώμενος übersetzt, und daß Α' es durch ἡ ἔπαρσις wiedergegeben haben sollte, ist ausgeschlossen. ἔπαρσις muß vielmehr Wiedergabe von שאון sein, vgl. Reg. IV 19_{25} להשות LXX εἰς ἐπάρσεις, Thr. 3_{47} השאת LXX ἔπαρσις, Ps. 88_{10} בשוא Σ' ἐν τῇ ἐπάρσει (nach Syrohex. rekonstruiert), Is. 32_5 שוע Θ' ἔπαρσις. Die Übersetzer leiteten alle diese Formen von der Wurzel נשא ἐπαίρειν ab.

211) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen. Ähnlich übersetzt Hieronymus in der Vulgata *sublimes*.

15 גבהים (עיני οἱ ὀφθαλμοί) οἱ μετέωροι] Σ' τῶν ὑψηλῶν

17 ורעו כבשים כדברם καὶ βοσκηθήσονται οἱ διηρπασμένοι ὡς ταῦροι] Α' Σ' καὶ νεμηθήσονται[212]) ἀμνοὶ κατὰ τὴν[213]) ἀγωγὴν αὐτῶν[214])

מחים τῶν ἀπειλημμένων] Α' μεμυαλωμένων[215]) Σ' παρανόμων[216])

18 בחבלי השוא ὡς σχοινίῳ μακρῷ] Α' ἐν σχοινίῳ ματαιότητος[217])

כעבות העגלה חטאה ὡς ζυγοῦ ἱμάντι δαμάλεως τὰς ἀνομίας] Α' Σ' Θ' ὡς βρόχον[218]) τῆς ἁμάξης τὴν[219]) ἁμαρτίαν

212) Hinter νεμηθήσονται hat 710 irrtümlich οἱ διηρπασμένοι aus dem LXX-Texte, doch ist es in der Hs. selbst getilgt. Vgl. oben S. 26 Anm. 51.

213) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des Α', s. oben S. 26 Anm. 55.

214) Statt ἀμνοὶ κατὰ τὴν ἀγωγὴν αὐτῶν bietet Field nach Prokop, der nur den Σ' als Autor nennt, οἱ ἀμνοὶ . . . αὐτῶν (die Punkte zeigen eine Lücke im Prokoptexte an).

215) Vgl. Ps. 65_{15} עלות מיחים LXX ὁλοκαυτώματα μεμυαλωμένα.

216) Field nach Prokop: τῶν παρανόμων.

217) Diese Übersetzung kann nicht von Α' stammen, denn 1) hätte er σχοινίοις geschrieben, vgl. Prov. 5_{22}, 2) hätte er den Artikel mit übersetzt, 3) gibt Α' durch ματαιότης nur הבל wieder, während er שוא durch εἰκῇ übersetzt, vgl. z. B. oben 1_{13} מנחת שוא Α' δῶρον εἰκῇ und Ps. 30_7 (Auct.) = Ion. 2_9 הבלי שוא Α' ματαιότητας εἰκῇ (in Ion. 2_9 hat Field fälschlich ματαιότητα im Sing.; in Ps. 30_7 wird die Übersetzung bei Field fälschlich dem Σ' zugeschrieben, das Richtige bieten die von Mercati entdeckten Mailänder Hexapla-Fragmente, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 203. 209 unter εἰκῇ und ματαιότης); weitere Belege für die Übersetzungspraxis des Α' s. bei Hatch-Redpath S. 377. 899 und Suppl. S. 203. Da nun für Σ' an unserer Stelle οὐαὶ οἱ ἕλκοντες τὰς ἀνομίας ὡς σχοινίῳ ματαιότητος überliefert ist, und es, selbst wenn jemand etwa das ὡς beanstanden wollte (vgl. aber die folgende Anm.), doch völlig ausgeschlossen scheint, daß Σ' in diesem Zusammenhange das ב vor חבלי rein mechanisch durch ἐν wiedergegeben haben sollte, so wird unser ἐν σχοινίῳ ματαιότητος dem Θ' angehören.

218) Field hat nach Prokop, der nur den Σ' nennt, βρόχῳ statt βρόχον. Diese Lesart trifft jedenfalls für Σ' zu; denn da Σ' (wie die LXX) das בחבלי der ersten Vershälfte nach Analogie des parallelen כעבות durch ὡς σχοινίῳ wiedergegeben hat (s. die vorige Anm.), so wird er auch כעבות selbst durch ὡς βρόχῳ übersetzt haben.

21 חכמים *οἱ συνετοί*] *Α' Σ' σοφοί*

נבונים *ἐπιστήμονες*] *Α' Σ' συνετοί*

22 הוי גברים לשתות יין *οὐαὶ οἱ ἰσχύοντες ὑμῶν οἱ τὸν οἶνον πίνοντες*] *Α' Σ' Θ' ὦ οἱ δυνατοὶ πίνειν οἶνον*[220])

ואנשי חיל למסך שכר *καὶ οἱ δυνάσται οἱ κεραννύντες τὸ σίκερα*] *Α' καὶ ἄνδρες εὐπορίας*[221]) *τοῦ κιρνᾶν μέθυσμα*[222])

23 וצדקת צדיקים יסירו ממנו *καὶ τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου αἴροντες*] *Α' καὶ δικαιοσύνας*[223]) *δικαίων ἀφιστῶντες*[224]) *ἐξ αὐτοῦ*[225])

219) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des *Α'*, s. oben S. 26 Anm. 55.

220) Diese Übersetzung kann so nicht dem *Α'* angehören, denn 1) würde er nicht den Artikel vor *δυνατοί* hinzugefügt haben, 2) würde er ל vor dem Infinitiv durch *τοῦ* wiedergegeben haben; s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „ל mit Infinitiv“ und vgl. die Fortsetzung der *Α'*-Übersetzung.

221) Die Übersetzung von חיל durch *εὐπορία* ist für *Α'* charakteristisch. Alle von Hatch-Redpath S. 576 und Suppl. S. 205 unter *εὐπορία* und *εὔπορος* (Reg. I 31 12; lies *εὐπορίας* statt *εὔπορος*) angeführten Stellen gehören dem *Α'* an, auch die aus der LXX (Reg. IV 25 10 hexaplarischer LXX-Text; schon Field sagt mit Recht: „Lectio Aquilam sapit“) und aus *Σ'* (Prov. 12 4; Field: „Lectio *εὐπορίας* Aquilam magis quam Symmachum refert“) und eine anonyme Stelle (Reg. I 14 52). Zweifelhaft bleibt nur, ob die Sexta in Ps. 32 17 (ברב חילו לא ימלט *S' ἐν πλήθει εὐπορίας αὐτοῦ οὐ περισώσει*) sich völlig (auch in der Wiedergabe von מלט) an die Übersetzungspraxis des *Α'* angeschlossen hat, oder ob „*S'*“ hier ein Fehler für „*Α'*“ ist.

222) Die Übersetzung von שֵׁכָר durch *μέθυσμα* kommt zwar nicht bloß bei *Α'*, aber doch bei ihm am häufigsten vor, s. Hatch-Redpath (die für *Θ'* angeführte Stelle ist sehr zweifelhaft, s. Fields Anm. z. St.).

223) *Α'* sprach צִדְקֹת statt צִדְקַת.

224) 710 *αμφιστωντες*: unmöglich. Verbessert nach Iob 12 24 מסיר *Α' ἀφιστῶν* und vielen anderen Stellen, wo *Α'* סור und הסיר durch Formen von *ἀφιστάναι* wiedergibt (vgl. auch unten 8 21 und סרה *ἀπόστασις* oben 1 5). Verdächtig bleibt dann nur noch die Wiedergabe des hebräischen Verbum finitum durch das griechische Partizip; wahrscheinlich ist die Übersetzung *Α'*'s in diesem Punkte denen der LXX und des *Σ'* angeglichen, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

225) Es ist charakteristisch, daß *Α'* sogar hier, wo der Singular ממנו nicht zum vorhergehenden Plural צדיקים paßt, in genauer Nachahmung des hebräischen Textes *δικαίων . . . ἐξ αὐτοῦ* übersetzt.

Σ' τὴν δὲ δικαιοσύνην δικαίου ἀφαιροῦντες αὐτοῦ[226])

24 לכן כאכל קש לשון אש וחשש להבה διὰ τοῦτο ὃν τρόπον καυθήσεται καλάμη ὑπὸ ἄνθρακος πυρὸς καὶ συγκαυθήσεται ὑπὸ φλογός] Α' Σ' Θ' διὰ τοῦτο[227]) ὡς ἐσθίει καλάμην γλῶσσα πυρὸς καὶ θέρμη φλογός

ירפה ἀνειμένης] ἀνειμένης[228]) Α' παρίησιν[229])

226) 710 αυτοι: gegen den hebräischen Text; auch liegt zur Hervorhebung des αὐτοί keinerlei Grund vor.

227) Α' übersetzt לכן durch διὰ τοῦτο, dagegen על כן durch ἐπὶ τούτῳ. Für διὰ τοῦτο = לכן wird Α' allein als Autor genannt in Gen. 30_{15}. Is. 7_{14} (auch Σ' übersetzt ebenso). Ier. 6_{18}. Mich. 3_{12}, vgl. auch Reg. III 14_{10}, wo Α' sicher der Autor ist; Α' Σ' werden zusammen genannt unten 10_{16} und Reg. IV 1_{16}. 19_{32}, alle drei Übersetzer zusammen an unserer Stelle und Is. 52_{6}. 61_{7}. Ez. 18_{30}. 21_{4}. ἐπὶ τούτῳ = על כן findet sich, regelmäßig bei Α' allein, unten $15_{4.7}$ und Iob 6_{3}. 23_{15} („Α' Θ'", vgl. aber Fields Anm. z. St.). Ps. 24_{8} (Auct.). 44_{3}. 45_{3} (Mercati). Gegen die sonstige Praxis soll Α' in Ps. 24_{8}. 44_{18}. Ier. 31_{20}. 44_{23} על כן durch διὰ τοῦτο wiedergegeben haben, aber in Ps. 24_{8} haben die Sixtina und Drusius nur φωτήσει (lies φωτίσει) ἁμαρτωλούς ohne das von Montfaucon vielleicht nur aus der LXX vorausgeschickte διὰ τοῦτο, in Ps. 44_{18} ist außer dem angeblich von Α' Σ' Θ' stammenden διὰ τοῦτο auch das richtige ἐπὶ τούτῳ anonym überliefert, in Ier. 31_{20} schwankt die Α'-Überlieferung stark, und in Ier. 44_{23} gehört die dem Α' Σ' zugeschriebene Übersetzung, da sie auch sonst nicht dem Charakter Α''s entspricht, gewiß nur dem Σ' an.

228) Die Randnote ἀνειμένης Α' παρίησιν (710 παρειησιν) steht am Schluß von Bl. 50b und zwar nicht mehr an dem schon gefüllten seitlichen Rande, sondern am unteren Rande. Vor ἀνειμένης ist ein größerer Fleck, und innerhalb dieses Fleckes ist auf der Photographie gerade vor ἀνειμένης etwas zu sehen, was ein Buchstabe (C', Θ' oder ähnlich), aber auch nur ein intensiverer kleiner Fleck innerhalb des größeren sein kann. Letzteres ist wahrscheinlicher. Denn nach der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel kann man vor der Α'-Übersetzung παρίησιν nicht die eines anderen Übersetzers erwarten. Auch stimmt die Randlesart ἀνειμένης völlig mit der Lesart des LXX-Textes selbst überein. Es findet sich aber in 710 nur noch ein einziger Fall, wo eine Randnote völlig mit dem LXX-Texte übereinstimmt: 13_{6} LXX συντριβὴ Α' συντριβή, und dort liegt, wie z. St. gezeigt werden wird, sicher ein Irrtum vor, da Α' so nicht übersetzt haben kann und Σ' Θ' nach ausdrücklicher Angabe anders übersetzt haben. συντριβή wird dort am Rande einfach aus dem LXX-Texte wiederholt sein, und ebenso wird es hier sein. Die Wiederholung sollte eigentlich wohl

25 (ו)ירגזו παρωξύνθη] Α' ἐκλονήθησαν[230]) Σ' Θ' ἐταράχθησαν[231])
ידו) ἡ χείρ) ὑψηλή] Α' Σ' Θ' αὐτοῦ <u>ἐκτεταμένη</u> נטויה
26 נס σύσσημον] <u>σημεῖον</u>[232])
(ו)שרק לו συριεῖ αὐτούς] Α' Σ' συρίσει αὐτῷ
27 אין עיף οὐ πεινάσουσιν[233])] <u>Α' οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος</u>

nur noch deutlicher anzeigen, zu welchem Textworte die Randnote gehörte. Allerdings ist auch die Wiederholung des Textwortes am Rande abnorm und obendrein überflüssig, da an beiden Stellen schon der Index beim Textworte deutlich genug auf die Zugehörigkeit hinweist. An unserer Stelle könnte der Schreiber vielleicht durch die ungewöhnlichere Stellung der Note am unteren Rande zu der überflüssigen Verdeutlichung veranlaßt sein. (Wenn vor *ἀνειμένης* wirklich ein Buchstabe steht, könnte es auch ein O' sein, welches *ἀνειμένης* ausdrücklich als LXX-Text bezeichnen würde. Aber auch dies wäre abnorm.)

229) 710 *παρειησιν*. Zu der Wiedergabe von רפה durch *παριέναι* vgl. Deut. 31_6 (ירפך Α' *παρήσει*, Reg. II 4_1 (ו)ירפו) Α' Σ' *παρείθησαν*.

230) *κλόνος*, *κλονεῖν*, *κλόνησις* sind für Α' charakteristisch; er übersetzt dadurch stets Ableitungen der Wurzel רגז (Exod. 15_{15} נבהלו Α' *ἐκλονήθησαν* ist falsch; *ἐκλονήθησαν* gehört dort nur in den vorhergehenden Vers, wo es die glaubwürdige Überlieferung [vgl. auch Brooke-McLean] als Äquivalent von ירגזון hat). *κλόνος* und *κλόνησις* kommen sonst bei keinem Übersetzer vor, *κλονεῖν* nur noch zweimal bei Σ', der נוע Iud. 9_{13}. Is. 7_2 (Field II S. 566 f.) durch *κλονεῖσθαι* wiedergibt.

231) Field hat zwar *ἐκλονήθησαν* im Plural (nach Q und anderen Quellen), aber *ἐταράχθη* im Singular und dazu die Anmerkung: „Procop. affert: Σ. *ἐταράχθη*. Hieron.: Θ. Σ. *turbati sunt*". Aus Hieronymus kann man nicht sicher auf griechischen Plural schließen, da bei ihm *montes* das Subjekt ist. Aber ebenso unsicher ist der Schluß auf den Singular aus Prokop, denn dieser sagt, indem er die Verba in die Konstruktion seines Satzes einbezieht und daher auch *ἐκλονήθησαν* in den Singular setzt: „*κόθεν τε τὰ ὄρη παρωξύνθη, μᾶλλον δὲ ἐκλονήθη κατὰ τὸν Ἀκύλαν, ἢ ἐταράχθη κατὰ τὸν Σύμμαχον*" (Curterius S. 88 Z. 8—11).

232) Diese namenlose Übersetzung kann Σ' oder Θ' angehören, vgl. Ps. 59_6 נס Σ' *σημεῖον* und Is. 30_{17} כנס Α' Θ' *ὡς σημεῖον*. Α' ist, obwohl er in der letzten Stelle als zweiter Autor genannt wird, ausgeschlossen, s. unten zu 11_{12}.

233) 710 faßt Α' *οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος* mit dem folgenden Σ' Θ' *οὐδὲ ἀσθενῶν* zusammen und setzt den Index für beides zu *κοπιάσουσιν*. Aber *οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος* kann nicht Α'-Übersetzung von ואין כושל sein,

ואין כושל οὐδὲ κοπιάσουσιν] Σ' Θ' οὐδὲ ἀσθενῶν[234])
שרוך οἱ ἱμάντες] Α' ἴχνη[235])
28 סופה καταιγίς] συσσεισμός[236])
29 שאגה לו כלביא ὁρμῶσιν ὡς λέοντες] Α' βρύχημα αὐτῶν[237]) ὡς λεόντων[238]) Σ' Θ' ὤρυμα[239]) αὐτῶν[240])

denn Α' gibt alle Derivate der Wurzel כשל durch σκάνδαλον und Derivate dieses Wortes wieder, s. oben zu σκανδαλισμός 3_{6}. Dagegen paßt ὁ͂ κ ἔστιν ἐκλελυμένος durchaus als Α'-Übersetzung von אין עיף, vgl. Is. 40_{28} ייעף Οἱ λοιποί· ἐξελύθη, Ier. $51_{58.64}$ (ו)יעפו Α' und Σ' (in $_{58}$ auch Θ') ἐκλυθήσονται (עיף und יעף sind nur zwei verschiedene Formen derselben Wurzel); vgl. auch die Σ'-Übersetzung unserer Stelle οὐκ ἐκλυθήσονται (von Field aus dem Syrischen rekonstruiert) und weiteres Material unten bei ἔκλυσις 8_{22}. Wenn οὐκ ἔστιν ἐκλελυμένος = אין עיף ist, erklärt sich auch sofort, weshalb Α' hier bloß οὐκ, nicht καὶ οὐκ hat; denn auch der hebräische Text hat hier bloß אין, nicht ואין wie nachher.

234) Field nach Syrohex.: „Σ. οὐ προσκόψουσιν". Wer recht hat, ist nicht auszumachen. Für 710 läßt sich anführen Prov. 4_{19} יכשלו Σ' ἀσθενήσουσιν, Is. 3_{6} (s. oben) מכשלה Σ' Θ' ἀσθένεια, 3_{8} (s. oben) כשלה Σ' Θ' ἠσθένησεν, 31_{3} וכשל Σ' Θ' καὶ ἀσθενήσει, 40_{30} יכשלו Σ' Θ' ἀσθενήσουσιν, 63_{13} יכשלו Σ' ἠσθένησαν, vgl. auch Ier. 20_{11}. Für Syrohex. dagegen läßt sich anführen Ps. 9_{4} יכשלו Σ' καὶ προσκοψάντων, Is. 8_{15} (ו)כשלו Σ' προσκόψουσιν, 59_{10} כשלנו Σ' προσκόψομεν, Os. 14_{10} יכשלו Σ' προσκόψουσιν (nur syrisch erhalten).

235) Unwahrscheinlich ist, daß Α' den Singular שרוך durch einen Plural wiedergegeben haben soll. Auch die Wiedergabe von שרוך durch ἴχνος fällt auf, doch kennen wir die Übersetzungspraxis des Α' bei diesem nur noch Gen. 14_{23} vorkommenden Worte nicht sicher (in Gen. 14_{23} weisen die Hss. die Übersetzung ἱμάντος teils dem Α', teils dem Σ' zu, s. Field und Brooke-McLean z. St.).

236) Diese Übersetzung stammt nach Q und Syrohex. von Α'.

237) Auch Q hat αὐτῶν, doch ist dies ein offenbar alter Fehler für αὐτῷ = לוֹ, was schon Drusius richtig hergestellt hat. Vgl. oben S. 7.

238) Statt λεόντων erwartet man λέοντος. Der Plural ist wohl unter dem Einflusse des vorhergehenden, gleichfalls sekundären Plurals αὐτῶν entstanden.

239) Field = Q ὤρυγμα. Vgl. LXX Ez. 19_{7}, wo die Überlieferung zwischen ὤρυμα (AB*Q), ὤρυγμα, ὠρύωμα und ὠρύομα (B^ab) schwankt.

240) Field = Q αὐτοῦ. Dies ist vorzuziehen. In 710 hat die Umwandlung von αὐτῷ in αὐτῶν bei Α' (s. oben Anm. 237) eine analoge Umwandlung bei Σ' nach sich gezogen.

יפליט *ἐκβαλεῖ*] *Α' Θ' διασώσει* *Σ' ἐκνικήσει*

30 עליו *δι' αὐτούς*] *Α' Σ' Θ' ἐπ' αὐτόν*[241])

צר *σκληρόν*] *θλίψεως*[242])

ואור חשך[243])] *※ καὶ φῶς ἐσκότασεν*[244])

בעריפיה *ἐν τῇ ἀπορίᾳ αὐτῶν*] *Α' Σ' Θ' ἐν τῷ*[245]) *γνοφοῦσθαι αὐτήν*

Kapitel 6.

1 ושוליו מלאים את ההיכל *καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ*[246])]
Α' Σ' Θ'[247]) *καὶ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ ἐπλήρουν τὸν ναόν*

241) Noch Field gibt nach Curterius *ἐπ' αὐτόν* nur für Θ' an, dagegen für Σ' *ἐπ' αὐτοῦ*. Aber Q hat in Wirklichkeit bei beiden *ἐπ' αὐτόν*. Vgl. oben S. 18 unter „Q".

242) Von wem diese namenlose Übersetzung stammt, ist nicht auszumachen.

243) Der Index steht beim folgenden *ἀπορίᾳ*, dementsprechend steht diese Randnote hinter der folgenden. Im LXX-Texte hat ואור חשך kein Äquivalent.

244) Field hat in Exod. 10_{15} ותחשך *Α' Σ' καὶ ἐσκοτάσθη* und bemerkt dazu: „Minus probabiliter Cod. X [= M]: *Α. Σ. ἐσκότασεν*". Aber gerade dies ist richtig; denn von *σκοτάζειν* und *συσκοτάζειν* kommt in den von Hatch-Redpath aus der LXX und den jüngeren Übersetzungen angeführten Stellen sonst nirgends ein Passiv vor, und beide Wörter werden auch meistens in intransitivem Sinne „dunkel werden" gebraucht, während *σκοτίζειν* und *σκοτοῦν* „dunkel machen" heißen und in den Bibelübersetzungen meistens (*σκοτοῦν*) oder ausschließlich (*σκοτίζειν*) im Passiv vorkommen (*σκοτίζοντος* Ps. 28_8 bei Pitra ist natürlich Fehler für Fields *ἐκτοκίζοντος*).

245) Der einzige Fall, in welchem die zusammenhängenden Α'-Texte die Hinzufügung des Artikels durch Α' glaubhaft bezeugen, ist der Infinitiv mit ב: Aquila ed. Taylor Ps. 101_{23} בהקבץ עמים *ἐν τῷ ἀθροίζεσθαι λαούς*, Mercati Ps. 45_3 בהמיר ארץ *ἐν τῷ ἀνταλλάσσεσθαι γῆν* und במוט הרים *ἐν τῷ σφάλλεσθαι ὄρη*. Daher könnte man hier — anders als sonst, s. oben S. 26 Anm. 55. — den Artikel auch bei Α' nicht beanstanden, wenn nur der hebräische Text einen Infinitiv und nicht ein Substantiv im Plural hätte.

246) Die Indices der Noten zu 6_{1-3} fehlen sowohl im Texte als am Rande.

247) 710 stimmt mit Syrohex. überein, der die Übersetzung den *λοιποί* zuschreibt, während Q nur Θ', Prokop nur Σ', Hieronymus nur Θ' Σ' nennt. In Wirklichkeit kann allerdings Α' nicht so übersetzt haben, denn

4 וינעו אמות הספים *καὶ ἐπήρθη τὸ ὑπέρθυρον*[246]] *Α' Σ' καὶ ἐσαλεύθη τὰ πρόθυρα τῶν οὐδῶν*[248])

5 נדמיתי *κατανένυγμαι*[246]] *Α' Σ' Θ' ἐσιώπησα*

טמא 1° oder 2° *ἀκάθαρτα*[246]] *Α' μεμιαμμένα*[249])

9 (ו)אמרת *εἶπον*[250]] *Α' ἐρεῖς*

10 השמן *ἐπαχύνθη*] *Σ' ἐλιπάνθη*[251])

ואזניו הכבד *καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν*] *Σ' καὶ τὰ ὦτα ἐβάρυνεν*[252])

die Wiedergabe von שוליו durch *τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ* ist für *Α'* viel zu frei; auch würde er את vor dem Artikel durch *σύν* wiedergegeben haben, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter את.

248) *οὐδός* = סף hat *Σ'* auch in Ez. 40₆ f., dagegen geben *Α' Θ'* dort סף durch *πρόθυρον* wieder, und auch in Reg. III 14₁₇. IV 12₉ übersetzt *Α'* סף durch *πρόθυρον*, also gerade durch das Wort, das an unserer Stelle zur Wiedergabe von אמה verwendet ist. Folglich wird *τὰ πρόθυρα τῶν οὐδῶν* nur dem *Σ'*, nicht auch dem *Α'* angehören. Gegen *Α'* spricht überdies die Hinzufügung des Artikels vor *πρόθυρα*, s. oben S. 26 Anm. 55. Auch erwartet man bei *Α'* nicht den Singular *ἐσαλεύθη*, da der hebräische Text einen Plural hat.

249) *Α'* gibt נטמא auch in Iob 14₄. Is. 52₁. Os. 9₃ durch *μεμιασμένος* (so mit *-σμ-*, nicht mit *-μμ-*) wieder. An unserer Stelle übersetzt die LXX טמא שפתים beidemal durch *ἀκάθαρτα χείλη ἔχων* (resp. *ἔχοντος*). *Α'* wird jedoch nicht so frei, sondern *μεμιαμμένος* (resp. *-ου*) *χείλεσιν* übersetzt haben, vgl. Exod. 6₁₂ ערל שפתים *Α' ἀκρόβυστος χείλεσι* und vgl. auch *Σ'*, der an unserer Stelle beidemal *ἀκάθαρτος* (resp. *-ου*) *χείλεσιν* übersetzt. Das in 710 überlieferte *μεμιαμμένα* wird durch Angleichung an das *ἀκάθαρτα* der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders S. 43 Anm. 143.

250) So, nicht *εἰπόν* (Tischendorf, Swete), akzentuiert 710 mit Recht, vgl. O. Lautensach, Die Aoriste bei den attischen Tragikern und Komikern (1911), S. 111 (dies Zitat verdanken wir J. Wackernagel). Auch sonst haben wir bei unseren Kollationen von LXX-Hss. *εἶπον* als die übliche Akzentuation des Imperativs beobachtet.

251) *Σ'* sprach wie die LXX הָשְׁמַן statt הַשְׁמֵן und faßte es im Sinne von „fett werden", den es in Neh. 9₂₅ hat. Ebenso im folgenden הָכְבַּד statt הַכְבֵּד.

252) Field nach Theodoret: „*Σ. ὁ λαὸς οὗτος τὰ ὦτα ἐβάρυνε κτλ.*"; Theodoret hat das Subjekt aus dem vorhergehenden Satze, wo העם הזה als Genetiv dagewesen war, ergänzt. *Σ'* sprach הָכְבַּד statt הַכְבֵּד, vgl. die vorige Anmerkung.

13 בער *προνομήν*] Σ' καταβόσκησιν
אלה *τερέβινθος*] Σ' δρῦς
אלון *βάλανος*[253])] Α' δρῦς
אשר בשלכת מצבת בם *ὅταν ἐκπέσῃ ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς*] Ε' ἥτις ἐν τῇ ἀποβολῇ τῶν ἐστηλωμένων ἐν αὐτοῖς[254])

Kapitel 7.

1 ארם *Ἀράμ*] Α' Σ' Συρίας
(ל)הלחם *πολιορκῆσαι*[255])] Α' Σ' Θ' πολεμῆσαι

253) 710 hat „Σ' δρυς Α' δρυς" ohne Interpunktion in derselben Zeile und setzt den Index für beides zu *τερέβινθος*. Aber dies kann nicht richtig sein, denn 1) widerspricht die Reihenfolge der Übersetzer der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel, 2) widerspricht es völlig der Gewohnheit von 710, daß die beiden Übersetzer, obwohl sie gleich übersetzen, nicht zusammengefaßt sind, 3) gibt Α' sonst nicht אלה, sondern אלון durch *δρῦς* wieder, s. oben zu 1 30, daher kann man *δρῦς* = אלה hier ebensowenig wie in 1 30 dem Α' zutrauen, obwohl Prokop und Field diese Übersetzung an beiden Stellen den „*λοιποί*" oder „*ἄλλοι*" insgemein zuschreiben. Alle Schwierigkeiten fallen fort, sobald man „Α' δρυς" von „Σ' δρυς" trennt und zu אלון zieht. Daß man die beiden gleichlautenden Übersetzungen später zusammengenommen und auf dasselbe Wort des LXX-Textes bezogen hat, erklärt sich ja leicht; daß sie aber trotzdem getrennt geblieben sind und ihre ursprüngliche Reihenfolge behalten haben, ist ein Beweis dafür, wie gut die Überlieferung von 710 trotz ihrer Fehler doch im Grunde ist.

254) Ähnlich, aber nicht genau so, geben Α' und Θ' מצבתה am Schluß des Verses durch *στήλωσις αὐτῆς*, resp. *τὸ στήλωμα αὐτῆς* wieder. Wenn das Є' unserer Hs. ein Schreibfehler wäre (vgl. oben S. 6), so könnte man es nur in Θ' korrigieren, da Σ' anders übersetzt hat (s. Field), und Α' durch die zweimalige Hinzufügung des Artikels (vgl. oben S. 26 Anm. 55), durch die freiere Übersetzung *ἐστηλωμένων* und auch durch *ἥτις* ausgeschlossen wird. Denn Α' gibt אשר immer nur durch einfaches *ὅς ἥ ὅ* wieder; *ὅστις* verwendet er überhaupt nicht (die einzige Ausnahme Ps. 42 5 [*ἅτινα* = המה!] beweist nichts, da Α' dort mit Σ' Θ' Ε' zusammengefaßt ist), nur *ὁτιοῦν* oder *ὁτιοῦντι* braucht er Reg. I 29 3. III 10 21 zur Übersetzung von מאומה, wie schon die LXX in Deut. 24 12(10) getan hatte.

255) Der Index steht beim vorhergehenden *πολεμῆσαι* = למלחמה. Aber wenn alle drei Übersetzer ebenso übersetzt hätten wie die LXX, so würde dies überhaupt nicht notiert worden sein. Auch ist die Wiedergabe von למלחמה durch *πολεμῆσαι* mindestens für Α' ausgeschlossen.

2 נחה *συνεφώνησεν*] *προσετέθη* [256])

ויגע לבבו *καὶ ἐξέστη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ*] *Α' Θ' καὶ ἐσαλεύθη ἡ* [257]) *καρδία αὐτοῦ*

מפני רוח *ὑπὸ πνεύματος*] *Α' ἀπὸ* [258]) *προσώπου ἀνέμου*

3 אל קצה תעלת הברכה העליונה אל מסלת *πρὸς τὴν κολυμβήθραν τῆς ἄνω ὁδοῦ*] *Σ' πρὸς τὸ ἄκρον τῆς ἀναβάσεως τῆς κολυμβήθρας τῆς ἀνωτέρας καθ' ὁδόν*

4 והשקט *τοῦ ἡσυχάσαι*] *Α' Σ' Θ' καὶ ἡσύχαζε* [259])

זנבות *ξύλων*] *Α' οὐρῶν* *Σ' Θ' οὐραγιῶν*

6 ונקיצנה ונבקענה אלינו *καὶ συλλαλήσαντες αὐτοῖς ἀποστρέψωμεν αὐτοὺς πρὸς ἡμᾶς*] *Α' καὶ ἐξυπνίσωμεν* [260]) *αὐτὴν καὶ ἀποσχίσωμεν αὐτὴν πρὸς ἡμᾶς* *Σ' καὶ κλάσωμεν* [261]) *αὐτήν*

256) *προσετέθη* ⟨*Ἀρὰμ πρὸς τὸν Ἐφραίμ*⟩ ist am ehesten verständlich als Umbildung der LXX-Übersetzung *συνεφώνησεν Ἀρὰμ πρὸς τὸν Ἐφραίμ*, mag also dem *Θ'* angehören, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

257) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des *Α'*, s. oben S. 26 Anm. 55.

258) Field nach Q *ἐκ*.

259) Field nach Prokop: *Σ' Θ' καὶ ἡσύχασον*. Theodoret gibt dies nur für *Σ'* an, während er bei *Θ'* wie bei *Α' καὶ ἡσύχαζε* hat. Bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer in 710 ist der Unterschied des Tempus unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 8 f.

260) Die neueren Ausleger leiten, sofern sie den masoretischen Text überhaupt beibehalten, נְקִיצֶנָּה von קוּץ „sich grauen“ ab. An allen übrigen Stellen gehört jedoch הֵקִיץ zu יקץ und bedeutet „aufwachen“ (*ἐξυπνίσθηκα*). So deutet es *Α'* auch hier, nur faßt er es hier, da es transitiv konstruiert ist, als „aufwecken“. Ihm folgt Hieronymus in der Vulgata (*suscitemus*).

261) 710 *κελεύσωμεν*: sinnlos. Nach Ps. 45 10, wo קצץ in der LXX und Quinta durch Formen von *συγκλᾶν*, von *Σ'* durch eine Form von *ἐπικλᾶν* übersetzt ist (s. Field und Hatch-Redpath Suppl. S. 204. 213), emendierten A. Rahlfs und A. Bertholet unabhängig voneinander *κελεύσωμεν* in *κλάσωμεν*, wobei sie voraussetzten, daß *Σ'* wie *Θ'* (s. Anm. 263) נקיצנה von der Wurzel קצץ abgeleitet und etwa נְקַ(י)צְּצֶנָּה gesprochen hat. (Vgl. auch das syrische ܩܨܳܐ, das oft *κλᾶν* wiedergibt, allerdings speziell das Brotbrechen bezeichnet.) „Wir wollen sie brechen“ paßt sehr gut zum folgenden „und wollen sie öffnen“. Der Schreibfehler wird sich daraus erklären, daß in der Minuskelschrift ein unzial geschriebenes *α*, wenn es nahe an den folgenden Buchstaben herangerückt wird, der Ligatur von *ευ*

καὶ ἀναπετάσωμεν[262]) *αὐτήν* Θ' *καὶ κόψωμεν*[263]) *αὐτὴν καὶ ἐκριζώσωμεν*[264]) *αὐτήν*

9 שמרון 2° *Σομόρων*[265])] Α' Σ' Θ' *Σαμαρείας*[266])

11 העמק[267]) שאלה או הגבה למעלה *εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος*] Θ' *βάθυνον εἰς ᾅδην ἢ*[268]) *ὕψωσον ἄνω*

13 המעט מכם הלאות אנשים כי תלאו גם את אלהי *μὴ μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἀνθρώποις, καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα*] Σ' *μὴ οὐκ αὔταρκες ὑμῖν κοποῦν ἀνθρώπους, ὅτι κοποῦτε ἔτι καὶ τὸν θεόν μου*

14 העלמה *ἡ παρθένος*] Α' Σ' Θ' *ἡ νεᾶνις*

הרה *ἐν γαστρὶ ἕξει*[269])] Α' Σ' *συλλαμβάνει*[270])

ziemlich ähnlich sieht. (Bertholet vermutete zugleich, daß das rätselhafte *συνλαλήσαντες* der LXX aus *συνκλάσαντες* entstanden sei.)

262) Richtige Übersetzung des hebräischen Wortes, dessen Bedeutung „erobern" sich aus der Bedeutung „öffnen" entwickelt hat, vgl. arab. فتح.

263) Θ' leitete wie Σ' (s. Anm. 261) נקיצנה von der Wurzel קצץ ab, die in der LXX und von Α' (Reg. II 4_{12}. Ps. 45_{10} [Mercati, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 207 unter *κατακόπτειν*]. 128_4) zwar nicht durch das Simplex *κόπτειν*, wohl aber durch verschiedene Komposita desselben wiedergegeben wird, s. Hatch-Redpath unter *ἀπο-, ἐκ-, κατα-, συγκόπτειν*.

264) Die in der LXX am häufigsten durch *ῥηγνύναι* (*ῥήσσειν*) und Komposita (*ἀναρρ., διαρρ.*) übersetzte Wurzel בקע ist hier freier wiedergegeben. (Die Peschita übersetzt das vorhergehende נקיצנה durch ܢܚܡܝܒܝܗ „wir wollen sie ausrotten".)

265) Der Index steht beim vorhergehenden *Σομόρων* = שמרון 1°, und auch dieses haben Α' Σ' nach Q und Syrohex. durch *Σαμάρεια* wiedergegeben. Aber unser Genetiv *Σαμαρείας* paßt nur zu שמרון 2°.

266) *Σαμάρεια* ist auch bei Α' nicht zu beanstanden, denn es ist durch Aquila ed. Burkitt Reg. III 21_{18}. IV $23_{18.19}$ sicher bezeugt.

267) Masoretische Vokalisation הַעְמֵק שְׁאָלָה אוֹ הַגְבֵּהַ, aber Θ' sprach mit Recht שְׁאֹלָה und faßte העמק und הגבה als Imperative (הַעֲמֵק und הַגְבֵּהַ).

268) ἢ fehlt bei Field = Eusebius, Prokop und Sixtina, ist aber sicher richtig, da es dem hebräischen או entspricht. H wird hinter -HN ausgefallen sein.

269) Hier hat 710 weder im Texte noch am Rande einen neuen Index, offenbar weil *συλλαμβάνει* die unmittelbare Fortsetzung von *ἡ νεᾶνις* ist.

270) Field gibt nach Eusebius *συλλαμβάνει* nur für Σ' an, dagegen für Α' *ἐν γαστρὶ συλλαμβάνει*. Aber dies *ἐν γαστρὶ* ist aus der LXX fälschlich in den Α'-Text geraten (vgl. oben S. 26 Anm. 51), denn Α'

15 לדעתו מאוס ברע ובחור בטוב *πρὶν ἢ γνῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρὰ ἐκλέξεται τὸ ἀγαθόν* [271])] Θ' [272]) *ἐν τῷ γνῶναι αὐτὸν ἀπώσασθαι τὸ πονηρὸν καὶ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν* Σ' *ἀποδοκιμάσαι τὸ κακὸν καὶ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν*

18 ישרק יהוה לזבוב אשר בקצה יארי מצרים *συριεῖ κύριος μυίαις ὃ κυριεύει μέρους ποταμοῦ Αἰγύπτου*] Α' Σ' *συρίσει* [273]) *κύριος* [274]) *τῇ μυῇ* [275]) *τῇ πέραν ποταμοῦ Αἰγύπτου* [276])

übersetzt auch in Iob 15_{35}. Is. 33_{11} הרה durch bloßes *συλλαμβάνειν*, und die Hinzufügung von Worten, die im hebräischen Texte nicht stehen, widerspricht ganz seinem Prinzip.

271) Der Index fehlt im Texte.

272) Daß Θ' vor Σ' steht, ist gegen die oben S. 6 Anm. 2 dargelegte Regel. Doch läßt sich die Richtigkeit des „Θ'" nicht bezweifeln, da nicht nur Σ' anders übersetzt hat, sondern auch Α', s. Field. Die abnorme Reihenfolge der Übersetzer erklärt sich daraus, daß von Θ' schon der Anfang der Übersetzung angeführt wird, von Σ' dagegen nur die Fortsetzung. Aus demselben Grunde stellt Syrohex., der sonst auch regelmäßig die Anordnung Α', Σ', Θ' hat, in 8_{21} die Θ'-Übersetzung von וקלל במלכו ובאלהיו vor die Σ'-Übersetzung von באלהיו.

273) Noch Field nennt nach Curterius als Autor von *συρίσει* bloß den Α', aber Q selbst hat Α' Σ'. Vgl. oben S. 18 unter „Q".

274) *κύριος* ist auch bei Α' möglich, s. oben S. 40 Anm. 126.

275) So (*μυη*) die Hs. Über *μύα* neben *μυῖα* s. Guil. Crönert, Memoria graeca Herculanensis (1903), S. 124 Anm. 1. Zur Flexion mit *η* vgl. Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek (1909), S. 140 f. (*κυνομυίης*) und Fr. Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. von Debrunner (1913), S. 8. 27.

276) Field nach Theodoret: „*Σ. Θ. ὅ ἐστιν ἐν μέρει ποταμοῦ Αἰγύπτου*". Aber diese Übersetzung, die sich deutlich als Korrektur der LXX nach dem hebräischen Texte verrät, sieht wohl nach Θ' aus (vgl. oben S. 28 Anm. 69), aber nicht nach Σ'. In der Tat führt sie auch Theodoret als Übersetzung des Θ' an und fügt dann nur hinzu: „*οὕτω δὲ καὶ ὁ Σύμμαχος*", und dies wird nicht mehr bedeuten, als daß die Übersetzung des Σ' wesentlich denselben Sinn ergab wie die des Θ'. Den wirklichen Wortlaut der Σ'-Übersetzung liefert uns erst 710. Allerdings schreibt er die Übersetzung Α' Σ' zu, aber *τῇ πέραν ποταμοῦ Αἰγύπτου* entspricht nur der Art des Σ', nicht der des Α'. Dieser würde אשר בקצה vielmehr durch *ὃ ἐν τελευταίῳ* wiedergegeben haben, vgl. zu *τελευταίῳ* oben S. 33 Anm. 86 und zu der genauen Wiedergabe von Relativsätzen ohne Verbum Aquila ed. Burkitt Reg. III 21_{10} *ὃς ἐν ποσίν μου*, IV 23_{13} *ἃ ἐπὶ προσώπου*

19 בנחלי הבתות *ἐν ταῖς φάραγξι τῆς χώρας*] A' *ἐν χειμάρροις τῶν σηράγγων* Σ' *εἰς*[277]) *τὰς φάραγγας τὰς βαθείας*[278])

ובכל הנעצוצים *καὶ ἐν παντὶ ξύλῳ*[279])] A' Θ' *καὶ ἐν πάσαις ταῖς κονύζαις*[280]) Θ' *τοῖς δάσεσιν*[281]) Σ' *καὶ ἐν πᾶσι τοῖς πολυτελέσι*[282])

ובכל הנהללים *καὶ εἰς πᾶσαν ῥαγάδα*[279])] A' *καὶ ἐν πάσαις ταῖς*

Ἰερουσαλὴμ 8 ἐκ δεξιῶν τοῦ ὄρους, 15 ὃ ἐν Βηθήλ, 16 οἱ ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει, 18 οἱ ἐν πόλεσιν Σαμαρείας, 20 οἱ ἐκεῖ ἐπὶ τὰ θυσιαστήρια. Auch würde A' יארי wohl pluralisch übersetzt haben.

277) *εἰς* ist auffällig, da Σ' nachher zweimal *ἐν* hat. Wollte man aber annehmen, daß Σ' ein Schreibfehler für Θ' sei, so würde die Schwierigkeit die gleiche bleiben, da auch Θ' nachher *ἐν* hat.

278) *βαθείας* ist mit beabsichtigtem Anklang an בתות gewählt, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

279) Hinter *καὶ ἐν ταῖς τρώγλαις τῶν πετρῶν* = ובנקיקי הסלעים hat B nur noch *καὶ εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς πᾶσαν ῥαγάδα* = ובכל הנעצוצים ובכל הנהללים; hier ist also *σπήλαιον* = נעצוץ, *ῥαγάς* = נהלל. In 710 ist, wie in den meisten LXX-Hss., am Schlusse *καὶ ἐν παντὶ ξύλῳ* hinzugefügt; darin sieht Field mit Recht eine zweite Übersetzung von ובכל הנעצוצים: der נעצוץ ist nach verschiedenen Übersetzern (vgl. auch Is. 55_{13}) eine Pflanze, auch hat derjenige, der נעצוץ durch *ξύλον* wiedergab, vielleicht gar an einen Zusammenhang des Wortes mit עץ gedacht. 710 stellt die Randnoten zu *ξύλῳ* und *ῥαγάδα*, und die folgenden Anmerkungen werden lehren, daß sie in der Tat zu ובכל הנעצוצים und ובכל הנהללים gehören; nur ist dadurch die natürliche Folge der Randnoten, die wir wiederhergestellt haben, in 710 umgekehrt, da *ξύλῳ* hinter *ῥαγάδα* steht. Vielleicht hatte der Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten von 710 stammen, *καὶ ἐν παντὶ ξύλῳ* nicht am Schlusse des Verses hinzugefügt, sondern für *καὶ εἰς τὰ σπήλαια* eingesetzt, sodaß also *ξύλῳ* vor *ῥαγάδα* stand; vgl. oben S. 16.

280) Da A' Θ' נעצוץ auch in Is. 55_{13}, der einzigen Stelle, wo das Wort sonst noch vorkommt, durch *κόνυζα* wiedergeben, ist es sehr wahrscheinlich, daß beide hier ebenso übersetzt haben. Aber dann ist das folgende Θ' *τοῖς δάσεσιν* nicht unterzubringen.

281) 710 akzentuiert *δασέσιν*.

282) So ohne schließendes *ν* im Gegensatz zum vorhergehenden *δάσεσιν*. Wie Σ' auf diese Übersetzung gekommen ist, läßt sich nicht sagen; doch ist die Richtigkeit der Überlieferung nicht zu bezweifeln, da *πολυτελέσι* sehr gut zu dem bei Σ' folgenden *ἐπαινετοῖς* paßt.

ἀπόρυξιν[283]) Σ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐπαινετοῖς[284]) Θ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς καταδύτοις[285])

20 השכירה בעברי נהר במלך אשור τῷ μεγάλῳ καὶ μεμεθυσμένῳ ὅ ἐστιν πέραν τοῦ ποταμοῦ βασιλέως Ἀσσυρίων] Α' Θ' τῷ μεμισθωμένῳ[286]) Σ' τοὺς μεμισθωμένους[287]) τοὺς[288]) ἐν τῷ πέραν τοῦ ποταμοῦ τὸν βασιλέα Ἀσσυρίων[289])

21 צאן πρόβατα] Α' ποιμνίου

23 (יהיה) לשמיר ולשית εἰς χέρσον (ἔσονται) καὶ εἰς ἄκανθαν] Α' εἰς ἀδάμαντα[290]) καὶ εἰς χέρσον[291]) Σ' εἰς αὐτόματον[292]) καὶ

283) Zu dem klassischen διῶρυξ „Graben, Kanal" (von δι-ορύσσειν, auch unten in 8_7 bei Σ' vorkommend) haben die LXX-Hss. AQ* in Ier. 31 (38)$_9$ die Variante διόρυξ, vgl. auch den Wechsel zwischen διωρυχή, διορυχή, διωρυγή und διορυγή in Lobecks Phrynichus (1820), S. 231. Analog steht neben ἀπῶρυξ LXX Ez. 17_6 unser ἀπόρυξ, vgl. auch Hesych, der in seinem Lexikon sowohl „ἀπόρυξ· σχίσμα" als „ἀπώρυγας· ὑδρηγούς" aufführt. ἀπῶρυξ kann „Kanal" oder „Absenker (des Weinstocks)" heißen, s. Stephanus, Thesaurus. In Ez. 17_6 hat es die zweite, an unserer Stelle wird es die erste Bedeutung haben.

284) Σ' leitete נהלל von הלל ἐπαινεῖν ab und sah darin wohl ein Part. Niph'al. Vgl. das Targum, welches בכל הנהללים durch „in allen Häusern des Lobes" wiedergibt.

285) Vgl. oben S. 37 Anm. 101.

286) 710 μεμισθομενω. In der Angabe, daß auch Α' so übersetzt hat, stimmt 710 mit Syrohex. (s. Fields Anm. z. St.) gegen Q, aus dem sich für Α' die Übersetzung μεμεθυσμένῳ ergeben würde, überein.

287) Σ' scheint שכירה als Substantiv in kollektivem Sinne gefaßt zu haben: Mietung = Gemietete.

288) Dies τοὺς fehlt bei Curterius und Montfaucon. Field hat es nach Syrohex. hinzugefügt, aber es steht auch in Q.

289) Zu den letzten Worten vgl. Fields Anm. z. St.: „Euseb. in Dem. Evang. p. 322 affert: Θ. ἐν τῷ βασιλεῖ Ἀσσυρίων (sic [d. h. ohne den Artikel vor Ἀσσυρίων, den Field im Texte in der Θ'-Übersetzung hat])· ὁμοίως δὲ καὶ Σύμμαχος." Hier wird „ὁμοίως" nur „ähnlich", nicht „ebenso" bedeuten.

290) Über diese Übersetzung s. oben S. 50 Anm. 196.

291) Die LXX gibt hier und 5_6. $7_{24.25}$ das erste Glied des Wortpaares שמיר ושית durch χέρσος „Wüstland" wieder; es ist eine der Glanzleistungen von Hatch und Redpath, daß sie, weil ihr hebräisches Lexikon eine solche Bedeutung von שמיר nicht angab, an allen vier Stellen anstatt des hebräischen Aquivalentes ein Kreuz setzten, als ob die Identifikation

ἀφειμένον[293])

25 למשלה *εἰς βόσκημα*] *Α' εἰς ἐξαποστολήν* *Σ' εἰς ἄφεσιν*

Kapitel 8.

1 גליון *τόμου*] *Α' διφθέρωμα*[294]) *Σ' τεῦχος* *Θ' κεφαλίδα*[294])

irgendwie zweifelhaft wäre. *Α'* verwendet dasselbe Wort *χέρσος* zur Wiedergabe des zweiten Gliedes jenes Wortpaares. Er braucht aber auch hier, wie bei *πράκτορσιν* 3_{12}, nicht direkt von der LXX abzuhängen, denn auch das Targum gibt שית $7_{23.24.25}$. 27_4 durch בור wieder, was zweifellos gleichfalls „Wüstland" bedeutet. Die Wörterbücher, auch noch Dalmans Aram.-neuhebr. Wörterbuch (1901), behaupten allerdings, בור heiße hier „Unkraut, Gestrüpp"; aber da die Wurzel בור sonst nur „wüst, unkultiviert sein" (auch in geistigem Sinne „unkultiviert, ungebildet sein") bedeutet, liegt nicht der mindeste Grund vor, eine andere Bedeutung als „Wüstland" anzunehmen; die Lexikographen haben törichterweise die Bedeutung, welche ihrer Meinung nach das hebräische שית hatte, auch auf sein aramäisches Äquivalent übertragen. Da also *Α'* mit dem Targum übereinstimmt, liegt in seiner Übersetzung *χέρσος* einfach die Auffassung des Wortes שית vor, die bei den jüdischen Gelehrten seiner Zeit herrschte, ebenso wie in der LXX, die nicht שית, sondern שמיר durch *χέρσος* wiedergibt, eine zwar abweichende, aber doch sehr verwandte Auffassung einer älteren Generation zum Ausdruck kommt. (Merkwürdig ist, daß das Targum in Is. 32_{13}, wo שמיר allein steht, dieses durch בור, dagegen das vorhergehende קוץ durch das sonst dem שמיר entsprechende יובאי wiedergibt. Aber das Targum hat überhaupt keine so feste Praxis wie *Α'*. — In Is. 5_6. 9_{17}. 10_{17}, wo שמיר ושית sonst noch vorkommt, gibt das Targum eine ganz freie Paraphrase.)

292) Vgl. oben 5_6.

293) 710 schreibt nur *ἀφειμ* mit *ἐ* über dem *μ*.

294) Da Q *κεφαλίδα* dem *Α'* zuschreibt, hat man seit Drusius das von Eusebius und Prokop anonym überlieferte *διφθέρωμα* dem *Θ'* als dem noch übrigbleibenden Übersetzer zugewiesen. 710 verteilt die beiden Übersetzungen gerade umgekehrt. Nach den Parallelstellen läßt sich keine sichere Entscheidung treffen. *κεφαλίς* kommt öfters als Übersetzung von מגלה vor, womit man גליון gleichsetzte (*Σ'* gibt an unserer Stelle גליון, in Ps. 39_8 מגלה durch *τεῦχος* wieder); doch wird *κεφαλίς* den verschiedensten Übersetzern zugeschrieben: in Ier. 36_2 dem *Α'* (Q) oder *Θ'* (Syrohex.; vgl. auch Fields Auct. z. St.), ebenda 36_4 dem *Α'* (Cod. 86) und 36_{14} dem *Σ'* (Syrohex.), in Zach. 5_1 dem *Σ'* (Hieronymus; aber nach Syrohex. hätte *Σ'* dort anders übersetzt, s. Field). *διφθέρωμα* kommt sonst

מהר ὀξέως] Α' ταχύ Σ'Θ' ταχέως
שלל προνομὴν ποιῆσαι[295])] Σ'Θ' σκυλεῦσαι
2 יברכיהו Βαραχίου[296])] Α'Θ' Ἰεβαραχίου Σ' Ἰβραϊαχίου[297])
3 (ו)אקרב προσῆλθον] Α' προσήγγισα
7 (ו)אפיקי φάραγγα] Α' ὑπερεκχύσεις[298]) Σ' διώρυχας[299]) Θ' ἀφέσεις[300])

nicht vor, wohl aber διφθέρα Zach. 5_1, gleichfalls als Übersetzung von מגלה; doch werden als Autoren gerade die beiden Α'Θ' genannt, zwischen denen wir an unserer Stelle zu wählen haben. Trotzdem läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß 710 recht hat. Denn das sonst überhaupt nicht belegbare διφθέρωμα entspricht ganz der Vorliebe des Α' für seltene Wörter und Neuschöpfungen, und die Art seiner Bildung (διφθέρα — διφθεροῦν — διφθέρωμα) paßt vorzüglich zu der Beobachtung Reiders S. 353 f., daß Verbalbildungen auf -οῦν und Nominalbildungen auf -μα zu den Lieblingsbildungen des Α' gehören. Α' würde demnach διφθέρα = מגלה und διφθέρωμα = גליון unterschieden haben; dies entspricht in jeder Beziehung dem oben S. 10 Anm. 2 über die Unterscheidung der Synonyma bei Α' Ausgeführten. (Als andere Α'-Übersetzung von מגלה ist jedoch in Ps. 39_8 [und nach Fields Retroversion aus dem Syrischen auch in Ier. $36_{2.14}$] εἴλημα überliefert.)

295) Der griechische Text τοῦ ὀξέως προνομὴν ποιῆσαι σκύλων· πάρεστιν γάρ gibt den hebräischen למהר שלל חש בז nur sehr frei wieder. Daher könnte man zweifeln, ob Σ'Θ' mit σκυλεῦσαι wirklich שלל oder etwa בז übersetzt haben. Aber da die beiden Indices hier bei den unmittelbar aufeinander folgenden Wörtern ὀξέως und προνομὴν stehen, wird auch bei Σ'Θ' σκυλεῦσαι unmittelbar auf ταχέως gefolgt sein. Auch ist kein Fall bekannt, in welchem Σ'Θ' בזז durch σκυλεύειν wiedergeben, während diese Übersetzung bei שלל auch sonst vorkommt, s. unten 10_6, sowie Is. 59_{15} משתולל Θ' σκυλεύεται, Cant. 6_{12}. 7_1 השולמית Σ' ἡ ἐσκυλευμένη (vgl. auch Ez. $23_{15.23}$ שלישים Α' σκυλευταί).

296) Der Index fehlt im Texte.

297) Die beiden Namen ιεβαραχιου und ἰβραϊαχίου (so) sind gegen die sonstige Praxis von 710 ganz in Majuskeln geschrieben.

298) Ebenso übersetzt Α' in Iob 41_7. Er leitete אָפִיק von הֵפִיק ab, das er in Prov. 12_2. Is. 58_{10} durch ὑπερεκχεῖν wiedergibt (in Is. 58_{10} wird ὑπερεκχέῃς [s. Field Auct.] gewiß mit Unrecht allen drei Übersetzern zugeschrieben). Hiernach wird man auch das in Cant. 5_{12} überlieferte ἐκχύσεις zu ὑπερεκχύσεις ergänzen müssen, denn ἐκχεῖν hat Α' nach den sechs von Hatch-Redpath angeführten Stellen, die, obgleich einzeln unsicher, doch wohl zusammengenommen beweisen, zur Übersetzung von שפך ge-

(כל גדות(יו *πᾶν τεῖχος*[301])] *Α' Σ' Θ' πάντα τενάγη*[302])

8 וחלף ביהודה שטף ועבר עד צואר יגיע *καὶ ἀφελεῖται ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἄνθρωπον ὃς δυνήσεται κεφαλὴν ἆραι ἢ δυνατὸν συντελέσασθαί τι*[303])] *Α' καὶ οἰχήσεται*[304]) *ἐν Ἰουδαίᾳ*[305]) *κλύ-*

braucht; und ebenso wird man in Ps. 17_{16}. 41_{2}, wo Field aus dem Syrischen retrovertierend nach Analogie von Cant. 5_{12} *ἐκχύσεις* setzt, *ὑπερεκχύσεις* herzustellen haben.

299) Dies ist die attische Form. In hellenistischer Zeit heißt es meistens *διώρυγας*. Vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemaerzeit (1906), S. 18 und Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek 1 (1909), S. 150 f.

300) Ebenso übersetzt *Θ'* in Ez. 34_{13}, außerdem *Ε'* (*Θ'*?) in Ps. 125_{4}, LXX in Reg. II 22_{16}. Ioel 1_{20}. 3_{18}. Das griechische Wort *ἀφέσις* wird wegen des Anklangs an das hebräische אָפִיק gewählt sein, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

301) Der Index fehlt im Texte und am Rande, doch ist durch die Stellung der Randnote auf ihre Zugehörigkeit zu *πᾶν τεῖχος* hingewiesen. Sie ist nämlich genau unter die in der vorletzten Zeile stehenden Worte *πᾶν τεῖχος* an den unteren Rand der Seite geschrieben (nicht wie gewöhnlich an den seitlichen Rand, weil von diesem die untere Ecke fehlte).

302) 710 *παντα τεναγος*. Der Schreibfehler wird unter dem Einfluß des *τεῖχος* der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

303) Der Index steht richtig im Texte und am Rande, nur ist die Randnote, weil neben 8_{8} wegen des in Anm. 301 erwähnten Fehlens der unteren Ecke des Blattes kein Platz war, in den freien Raum gesetzt, der am seitlichen Rande vor 8_{7} zur Verfügung stand.

304) Vgl. Iob 4_{15} יחלף *Α'* *ᾤχετο*.

305) Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor haben für יהודה stets *Ἰούδα* (Reg. IV $23_{12.17.22.24.26.27}$. Ps. 96_{8}). Auch Hatch-Redpath führen unter *Ἰουδά* und *Ἰούδας* viele Stellen aus *Α'* an, dagegen unter *Ἰουδαία* nur Ier. 7_{2}. 40_{11}. 42_{15}, und von diesen ist 40_{11} (Auct.) *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* = ליהודה verdächtig, weil die Wiedergabe von ל durch *ἐν τῇ* nicht der Art *Α'*'s entspricht (s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „ל“), und die beiden anderen Stellen deshalb, weil *Α'* an ihnen mit anderen Übersetzern zusammengefaßt ist. Demnach ist auch das *Ἰουδαίᾳ* unserer Stelle recht zweifelhaft. Für seine Echtheit könnte man höchstens die Artikellosigkeit anführen, die ebenso ungriechisch wie dem Prinzip *Α'*'s entsprechend ist, vgl. z. B. das artikellose *θεός* = אלהים Reider S. 350 f. Sollte *Ἰουδαίᾳ* etwa durch Angleichung an den LXX-Text entstanden sein (vgl. oben S. 26 Anm. 51)?

ζων[306]) καὶ διαβὰς ἕως[307]) τραχήλου καταντήσει[308]) Σ' καὶ διελεύσεται διὰ τοῦ Ἰούδα ἐπικλύζων[306]) καὶ παράγων ἕως τραχήλου φθάσει

מטות כנפיו) ἡ παρεμβολὴ αὐτοῦ] Σ' Θ' ἡ ἔκτασις τοῦ πτερυγίου

עמנו אל μεθ' ἡμῶν ὁ θεός] Σ' Ἐμμανουήλ[309])

9 רעו עמים γνῶτε ἔθνη[310])] Α' Σ' Θ' σαθροῦσθε λαοί[311])

וחתו 1° καὶ ἡττᾶσθε[310])] Α' καὶ πτήσσετε

התאזרו וחתו התאזרו וחתו ἰσχυκότες ἡττᾶσθε· ἐὰν γὰρ πάλιν

306) Vgl. Ps. 31_8 לשטף Α' τοῦ κλύσαι Σ' ἐπικλύζοντα, auch Is. 28_{15} שוטף Α' Σ' κλύζουσα und Ps. 68_3 שטפתני Α' und Σ' ἐπέκλυσέ με.

307) 710 zieht διαβὰς ἕως irrtümlich in ein einziges Wort διαβάσεως zusammen. Die Wiedergabe der Verba finita שָׁטַף und עָבַר durch Partizipien erklärt sich daraus, daß beide Sätze daneben noch ein zweites Verbum finitum enthalten, welches Α' als Hauptverbum übersetzt, vgl. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23_{15} καὶ ἐνέπρησεν σὺν τὸ ὕψωμα λεπτύνας εἰς χοῦν = וישרף את הבמה הֵדַק לעפר. (Allerdings könnte Α' die betreffenden Formen vielleicht auch als Infinitivi absoluti statt als Verba finita gesprochen haben, vgl. oben Is. 3_{16}, wo er den Infinitivus absolutus, und 1_{14}, wo er den Infinitivus constructus durch das Partizip wiedergibt.)

308) Die Übersetzung von הגיע durch καταντᾶν ist für Α' charakteristisch, vgl. Ps. 31_6. 87_4. Ez. 7_{12} (Auct.). Sie findet sich bei keinem anderen Übersetzer.

309) Q bemerkt in einer bei Field ganz fehlenden, bei Swete unvollständig angeführten Note, daß die Ἑβραϊκὴ λέξις hier und am Schlusse von Vers 10 Ἐμμανουήλ hatte.

310) 710 faßt Α' Σ' Θ' σαθροῦσθε λαοί und Α' καὶ πτήσσετε zusammen und stellt den Index für beides zu ἡττᾶσθε. Die Zusammenfassung erklärt sich daraus, daß beides im Bibeltext unmittelbar aufeinander folgt.

311) Direkt vor σαθροῦσθε steht nur Α' Σ'. Das Θ' steht tiefer mitten unter Α' Σ', gehört aber sicher noch dazu. Nach Theodoret, der die beiden ganzen Verse $8_{b}.10$ nach den „τρεῖς" anführt, haben dieselben hier συναθροίσθητε λαοί übersetzt. Hiermit verträgt sich die Angabe von 710 nicht. Aber schon Montfaucon hat zu unserer Stelle treffend bemerkt, daß bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Unterschiede zwischen ihnen oft unberücksichtigt bleiben (vgl. oben S. 8 f.), und Field hat vermutet, daß die von Theodoret angeführte Übersetzung der τρεῖς speziell dem Σ' angehöre. Falls dies richtig ist, würde σαθροῦσθε λαοί dem Α' oder Θ' zuzuweisen sein. — Bei der Wiedergabe von רעו durch σαθροῦσθε ist רעע in aramäischem Sinne = hebräischem רצץ gefaßt, vgl. Iud. 10_8, wo das zwischen רצץ und רעע in der Mitte stehende רעץ im A-Texte der

ἰσχύσητε, πάλιν ἡττηθήσεσθε] κραταιοῦσθε καὶ πτήσσετε[312])
περιζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε περιζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε[313])
11 כי כה οὕτως[314])] ※ ὅτι τάδε
אלי[314])[315])] ※ πρός με[316])

LXX durch σαθροῦν übersetzt ist. Vgl. auch die von Hieronymus zu unserer Stelle angeführten Übersetzungen *infirmamini* und *confringimini* (Hieronymus selbst übersetzt *congregamini* = συναθροίσθητε).

312) Auf πτήσσετε folgt in 710 in derselben Zeile und ohne Interpunktion περιζώννυσθε κτλ. Aber dies kann nicht zusammengehören. περιζώννυσθε κτλ. wird auch von Theodoret als Übersetzung der τρεῖς überliefert (vgl. Anm. 311 und 313), aber er hat davor nicht κραταιοῦσθε καὶ πτήσσετε, sondern καὶ ἐνωτίσασθε πάντα τὰ πόρρωθεν τῆς γῆς ganz entsprechend dem hebräischen והאזינו כל מרחקי ארץ. Folglich muß κραταιοῦσθε καὶ πτήσσετε eine andere Übersetzung von התאזרו וחתו sein. Da nun καὶ πτήσσετε = וחתו am Anfang des Verses für Α' bezeugt ist (vgl. auch Ez. 2₆, wo gerade Α' תחת durch πτήξῃς wiedergibt), möchte man diesen auch für den Autor von κραταιοῦσθε καὶ πτήσσετε halten. Dagegen spricht aber die für Α' unerhört freie Wiedergabe von התאזרו durch κραταιοῦσθε, zu der außer der LXX (ἰσχυκότες, ἰσχύσητε) auch das Targum (איתקפו), die Peschita (ܐܬܚܣܢܘ) und die Vulgata (1° *confortamini*, 2° *accingite vos*) zu vergleichen sind.

313) Hier folgt in 710 noch, vom letzten ἡττᾶσθε durch Kolon und Spatium getrennt, das Wort „δεύτερον". Aber dieses gehört nicht zum Texte, sondern soll nur dem Leser bestätigen, daß „περιζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε" nicht etwa aus Versehen wiederholt ist, sondern wirklich zweimal dastehen muß. Ganz ähnlich bei Theodoret, der περιζώννυσθε κτλ. als Übersetzung der τρεῖς anführt (vgl. Anm. 311 und 312): „περιζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε, καὶ πάλιν ζώννυσθε καὶ ἡττᾶσθε", wo „καὶ πάλιν" denselben Zweck hat wie unser „δεύτερον", aber so in den Text eingeschaltet ist, daß es ganz aussieht, als gehörte es dazu (auch Field führt es mit als Bestandteil des Textes an). Übrigens verdient 710, der beidemal περιζώννυσθε hat, den Vorzug vor Theodoret, der das zweite Mal bloßes ζώννυσθε bietet.

314) Die Indices zu den drei ersten Randnoten von 8₁₁ fehlen im Texte und am Rande. Die Randnoten selbst folgen in fünf Zeilen unmittelbar aufeinander und entbehren, da auch keine Autorennamen vorhanden sind, einer deutlichen Scheidung; besonders könnte man die beiden ersten Zeilen ※ ὅτι τάδε und ※ πρός με ebensogut zusammen lesen. Doch ist wenigstens das erste χειρός (in κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρός) von dem in derselben Zeile folgenden ὡς durch einen Punkt getrennt.

315) אלי hat in der LXX kein Äquivalent.

כחוזקת היד[317]) τῇ ἰσχυρᾷ χειρί[318])] κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρός ὡς ἐν κράτει τῆς χειρός[318])

ויסרני מלכת בדרך[319]) ἀπειθοῦσιν τῇ πορείᾳ τῆς ὁδοῦ] Α' Θ' καὶ ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ[320]) Σ' καὶ ἀπέστησέν με μὴ πορεύεσθαι τῇ ὁδῷ

12 קשר 1° σκληρόν] Α' Θ' σύνδεσμος Ε' ἀνταρσία[321])

(ואת מוראו) τὸν δὲ φόβον) αὐτοῦ] Α' λαοῦ[322])

316) πρός με (so richtig in der Hs. akzentuiert) ist als Übersetzung des Σ' bekannt.

317) So, nicht בחזקת, haben die meisten von Ginsburg verglichenen Hss. und Ausgaben, s. Prophetae posteriores diligenter revisi juxta Massorah atque editiones principes cum variis lectionibus e mss. atque antiquis versionibus collectis a C. D. Ginsburg (Lond. 1911; Isaias diligenter revisus etc. erschien separat schon 1909). Ebenso lesen auch das Targum (כמיתקף), die Peschita (ايـر مـحلـسـا) und der Autor von κατ' ἐνίσχυσιν. Dagegen scheint der Autor von ὡς ἐν κράτει (Σ', s. Anm. 318) und ihm folgend Hieronymus in der Vulgata (*sicut in manu forti*) beide Lesarten zu verbinden.

318) ὡς ἐν κράτει τῆς χειρός ist als Σ'-Übersetzung bekannt. Nach der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel müssen wir vor der Übersetzung des Σ' die des Α' erwarten; also wird κατ' ἐνίσχυσιν τῆς χειρός dem Α' oder Α' Θ' (vgl. ebenda) angehören.

319) Masoretische Vokalisation יִסְּרֵנִי, aber Α' Θ' sprachen וִיסִרֵנִי, Σ' וַיְסִירֵנִי.

320) Die letzten Worte ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, welche das hebräische מלכת בדרך nur sehr frei wiedergeben, gehören gewiß bloß dem Θ', nicht auch dem Α' an.

321) Zwar nicht ἀνταρσία, aber ἀντάρσις ist hier und Reg. IV 11_{14} als Σ'-Übersetzung von קשר bezeugt (vgl. auch Am. 7_{10}); daher wird Ε' Schreibfehler für C' sein, vgl. oben S. 6. ἀνταρσία scheint in jüngerer Zeit üblicher als ἀντάρσις gewesen zu sein und ist vielleicht aus diesem Grunde für ἀντάρσις eingesetzt.

322) Dies kann nicht richtig sein. Gehört λαοῦ wirklich dem Α' an, so muß es zum vorhergehenden Verse gehören, wo von בדרך ein genetivisches העם abhängt; doch ist dies nicht gerade wahrscheinlich, da auch die LXX dort τοῦ λαοῦ übersetzt, also zu einer Notierung der gleichlautenden Α'-Übersetzung kein Grund vorlag. Sonst bleibt die Möglichkeit, daß λαοῦ überhaupt keine Übersetzung des hebräischen Textes ist, sondern nur das αὐτοῦ der LXX erklären soll; allerdings würde man dann eher τοῦ λαοῦ erwarten.

13 מערצכם[323]) והוא[324])] *A' καὶ αὐτὸς θρόησις ὑμῶν* *Σ' Θ' κραταίωμα ὑμῶν*

14 והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול *ἔσται σοι εἰς ἁγίασμα καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι*] *A' καὶ ἔσται εἰς ἁγίασμα*[325]) *καὶ εἰς λίθον προσκόμματος καὶ εἰς στερεὸν σκάνδαλον*[326])

לשני בתי ישראל *ὁ δὲ οἶκος Ἰακώβ*] *A' Σ' Θ' τοῖς δυσὶν*[327]) *οἴκοις*[328]) *Ἰσραήλ*

מוקש *κοιλάσματι*] *Σ' Θ' σκάνδαλον* *A' σκῶλον*[329])

323) Die Mehrzahl der von Ginsburg (s. oben Anm. 317) verglichenen Hss. und Ausgaben hat מַעֲרִיצְכֶם, aber eine nicht unbeträchtliche Minderheit מַעֲרִצְכֶם. Bei der defektiven Schreibung kann aber מערץ nicht nur als Part. Hiph'il, sondern auch als Substantiv (מַעֲרָץ, vgl. 10 33 מַעֲרָצָה) gefaßt werden, und so haben es offenbar *A'* und *Σ' Θ'* gefaßt, wenn sie *θρόησις* und *κραταίωμα* übersetzten, vgl. auch Targ. תוקפכון und Vulg. *terror vester*.

324) Die LXX gibt das vorhergehende והוא מוראכם durch *καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος* wieder. Wo im Hebräischen והוא מערצכם steht, hat die LXX *καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς*. Dies entspricht aber dem hebräischen Wortlaut so wenig, daß der Index begreiflicherweise zu dem *σου* vor *φόβος* gesetzt ist. Daß jedoch die aus *A'* und *Σ' Θ'* mitgeteilten Übersetzungen nicht etwa והוא מוראכם, sondern והוא מערצכם wiedergeben, folgt sowohl aus *θρόησις* (vgl. oben 2 19 ערץ *A' θροῆσαι*), als aus der für 8 13. 14 vollständig überlieferten *Σ'*-Übersetzung (Field Auct. S. 29), in der man die Korrespondenz von *κραταίωμα* und מערץ sicher feststellen kann.

325) *καὶ ἔσται εἰς ἁγίασμα* war bisher nicht als Übersetzung des *A'*, wohl aber als Übersetzung des *Σ'* bekannt, s. Field Auct. S. 29.

326) Field nach Q richtig *εἰς στερεὸν σκανδάλου*, vgl. besonders Ps. 30 3 (Auct.) לצור מעוז *A' εἰς στερεὸν κραταιώματος* und Ps. 61 8 צור עזי *A' στερεὸς κράτους μου*. Die Umwandlung der abenteuerlichen, nur bei *A'* möglichen Konstruktion in die leichtere *εἰς στερεὸν σκάνδαλον* erklärt sich ohne weiteres. — Über *σκάνδαλον* = מכשול s. oben S. 39 Anm. 118.

327) Field hat *δυσὶν* bei *A'* und *Θ'*, dagegen bei *Σ'* nach Prokop *δύο*. 710 stimmt mit Q (*A' Σ' Θ' τοῖς δυσὶν οἴκοις*) überein. — Die flektierte Form *δυσὶν* wird für *A'* auch durch Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23 12 bestätigt.

328) 710 schreibt irrtümlich *οἶκος*, wohl unter dem Einflusse des LXX-Textes, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

329) Ebenso übersetzt *A'* in Ps. 68 23. Prov. 18 7 („*A' Σ' Θ'*"). 20 25. 22 25, vgl. auch unten Anm. 332. Die Richtigkeit der Überlieferung kann

15 וכשלו διὰ τοῦτο ἀδυνατήσουσιν[330])] Α' σκανδαλωθήσονται[331]) Σ' καὶ προσκόψουσιν
ונוקשו καὶ ἐγγιοῦσιν[332])] Α' καὶ σκωλωθήσονται[333]) Σ' παγιδευθήσονται Θ' ἰξευθήσονται
16 צור תעודה חתום תורה בלמדי τότε φανεροὶ ἔσονται οἱ σφραγιζόμενοι τὸν νόμον τοῦ μὴ μαθεῖν] Α' Σ' Θ' δῆσον μαρτύριον, σφράγισον νόμον ἐν διδακτοῖς μου[334])
17 מסתיר ἀποστρέψαντα[335])] ἀποκρύπτοντα[336])
19 אבות ἐγγαστριμύθους[337])] Α' μάγους Θ' θελητάς

also trotz der abnormen Reihenfolge der Übersetzer (vgl. oben S. 6 Anm. 2) nicht bezweifelt werden; auch waren wenigstens Α' σκῶλον und Σ' σκάνδαλον schon bisher gut bezeugt, s. Field.

330) Der Index steht zwischen ἀδυνατήσουσιν und dem folgenden ἐν.

331) Vgl. oben S. 39 Anm. 118.

332) Der Index steht beim folgenden ἁλώσονται = (ו)נלכדו, aber παγιδευθήσονται ist, wie aus Prokop (s. Field) hervorgeht, sicher = (ו)נוקשו, und dasselbe gilt von σκωλωθήσονται (vgl. oben Anm. 329 und Os. 9₈ יקוש Α' ἐσκωλωμένη) und von ἰξευθήσονται (vgl. ἰξευτής = מוקש LXX Am. 3₅; = יקוש Σ' Prov. 6₅, Α' Σ' Ier. 5₂₆).

333) 710 σκολωθήσονται.

334) 710 stimmt hier am genauesten mit Theodoret überein, der dasselbe, nur mit offenbar falscher Hinzufügung des Artikels vor μαρτύριον, den τρεῖς zuschreibt. Ähnlich auch Q., der jedoch nur Α' nennt und ἔνδησον statt δῆσον, σφράγισαι statt σφράγισον hat. Weiteres siehe bei Field.

335) Der Index fehlt im Texte und am Rande. Die Randnote steht am Schluß der Vorderseite von Bl. 54, während das Textwort erst am Anfang der Rückseite folgt.

336) Bei Eusebius ist überliefert Α' ἀποκρύβοντα, Σ' κρύβοντα. In 710 ist wohl Α' vor ἀ- ausgefallen.

337) 710 hat in seinem LXX-Texte zuerst τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας und dazu die Randnoten Α' τοὺς γνωριστάς Σ' τοὺς γνώστας. Dann folgt ἐγγαστριμύθους mit den Randnoten Α' μάγους Θ' θελητάς. Danach würde γνωριστάς und γνώστας zu dem im Hebräischen an erster Stelle stehenden אבות gehören, μάγους und θελητάς zu dem an zweiter Stelle stehenden ידענים. Aber das ist unmöglich. Ein so ausgesprochen etymologisierender Übersetzer wie Α' kann durch γνωριστής nur ידעני wiedergegeben haben, und diese Übersetzung ist für ihn auch ausdrücklich in Deut. 18₁₁ (s. Fields Anm. z. St. und Brooke-McLean z. St.) und Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₂₄ bezeugt. Ebenso ist das γνώστης des Σ' natürlich = ידעני, und auch hier haben wir wieder das ausdrückliche Zeugnis

הידענים τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας[337])] Α' τοὺς γνωριστάς Σ' τοὺς γνώστας

המצפצפים κενολογοῦντας] Α' ὀρνεάζοντας[338]) Θ' στρουθίζοντας[339])

והמהגים οἱ ἀπὸ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν] Θ' καὶ τοὺς μελετῶντας

20 לו שחר δῶρα δοῦναι περὶ αὐτοῦ] αὐτῷ ἐμπορία[340])

21 ובאלהיו καὶ τὰ πάτρια] Α' Θ' καὶ ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ[341])

in Deut. 18 11 (Field und Brooke-McLean). Ferner ist θελητής unzweideutig eine — öfter, auch in LXX Reg. IV 21 6. 23 24 (vgl. Aquila ed. Burkitt S. 30 f.), vorkommende — etymologisierende Übersetzung von אוב, das man von אבה θέλειν ableitete, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath. Und auch μάγος ist ganz sicher als Α'-Übersetzung von אוב bezeugt, s. Hatch-Redpath und Field zu Deut. 18 11, einer Stelle, die der unsrigen überhaupt in jeder Beziehung parallel ist. — Die Schwierigkeit läßt sich heben durch die Annahme, daß der LXX-Text des Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten von 710 stammen, ἐγγαστριμύθους wie B vor τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας hatte. Denn in diesem Falle entsprachen LXX ἐγγαστριμύθους Α' μάγους Θ' θελητάς ganz richtig, wie wir es auch oben in unserer Ausgabe der Randnoten hergestellt haben, dem hebräischen אבות, und LXX τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας Α' τοὺς γνωριστάς Σ' τοὺς γνώστας ebenso richtig dem hebräischen הידענים. Und die falsche Korrespondenz mit dem Hebräischen ist dann nur dadurch entstanden, daß die Randnoten später zu einem LXX-Texte mit umgekehrter Reihenfolge geschrieben wurden und demgemäß auch selbst ihre Reihenfolge tauschten.

338) Vgl. Is. 38 14 אצפצף Α' ὀρνίσω Σ' τρίσω Θ' στρουθίσω. Α' übersetzt etymologisierend (Reider S. 341): צפור ὄρνεον (Ps. 83 4. 103 17. Ez. 17 23 [„Πάντες"]), צפצף ὀρνεάζειν. Daher ist das an unserer Stelle überlieferte ὀρνεάζειν, welches auch in einer Glosse Hesychs, freilich in ganz anderem Sinne, vorkommt (ὠρνεάζετο· μετέωρον ἐπῆρε τὴν κεφαλήν), dem sonst gar nicht belegten und daher von Hatch-Redpath mit einem Fragezeichen versehenen ὀρνίζειν Is. 38 14 vorzuziehen; ὀρνίσω wird dort durch Angleichung an τρίσω und στρουθίσω entstanden sein.

339) Ebenso übersetzt Θ' in Is. 10 14. 38 14.

340) Dieser namenlose Übersetzer sprach שׂחר statt שׁחר und faßte das im Sinne von סחר, vgl. Prov. 31 18 סחר Α' Σ' Θ' ἐμπορία, Is. 23 18 סחר 1° und 2° LXX ἐμπορία (so 2° auch Σ') Α' ἐμπόριον, auch LXX Is. 45 14. Ez. 27 15. 16.

341) So auch Q. Bei Field = Theodoret fehlt der Artikel, der auch nur dem Θ' angehören kann, s. oben S. 26 Anm. 55. Der Plural θεοῖς (vgl. oben S. 19 Anm. 1) erklärt sich hier aus der Deutung von אלהים auf falsche Götter.

22 מעוף *θλῖψις*[342])] *Α′ Σ′ ἔκλυσις*

מנדח *ὥστε μὴ βλέπειν*] *Α′ ἐξωθούμενος*

23 (gr. Kap. 9,1) הראשון הקל *τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει*] *Α′ Θ′ τοῦτο πρῶτον ἐκούφιζε* *Σ′ ὁ πρῶτος ἐτάχυνεν*[343])

והאחרון הכביד דרך הים *ὁδὸν θαλάσσης καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν κατοικοῦντες*] *Α′ Σ′ Θ′ καὶ ὁ ἔσχατος ἐβάρυνεν ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν*[344])

342) Dem hebräischen צרה וחשכה מעוף צוקה ואפלה entspricht in 710 wie in vielen anderen LXX-Hss. *θλῖψις καὶ στενοχωρία καὶ σκότος, ἀπορία στενὴ καὶ σκότος*. Hier ist also *θλῖψις* = צרה. Das ist an sich ganz normal, da *θλῖψις* sehr oft צרה wiedergibt. Aber die *Α′ Σ′*-Übersetzung *ἔκλυσις* kann nicht = צרה sein, denn kein Übersetzer hat nach Hatch-Redpath die Wurzel צרר jemals durch *ἐκλύειν, ἔκλυσις* wiedergegeben. Von den hebräischen Wörtern unserer Stelle kommt als Original für *ἔκλυσις* nur מעוף in Frage. Schon die LXX hat die Wurzeln עוף, עיף, יעף öfters durch *ἐκλύειν* wiedergegeben (Iud. 8$_{15}$ [A-Text]. Reg. I 14$_{28}$. II 16$_{2.14}$. 17$_{29}$. 21$_{15}$. [Is. 46$_{1/2}$?]), und dieselbe Wiedergabe findet sich auch bei den übrigen Übersetzern. Mehrere Stellen, besonders für *Α′*, sind schon oben S. 55 Anm. 233 angeführt; für *Σ′* vgl. außerdem Ps. 62$_{2}$ עיף *Σ′ ἐκλύσει* (Dativ von *ἔκλυσις*). 142$_{6}$ עיפה *Σ′ ἐκλυομένη* (nur syrisch erhalten). Prov. 25$_{25}$ עיפה *Σ′ Ε′ ἐκλυομένης* (nur syrisch erhalten). Is. 14$_{29}$ (s. unten) und 30$_{6}$ מעופף *Σ′ ἐκλύων*. Wenn also *ἔκλυσις* durch den Index als zu *θλῖψις* gehörig bezeichnet wird, so ist dabei nicht die Reihenfolge, welche die Substantive im LXX-Texte von 710 selbst einnehmen, vorausgesetzt, sondern die Reihenfolge B's *ἀπορία στενὴ καὶ σκότος, θλῖψις καὶ στενοχωρία καὶ σκότος*, bei welcher *θλῖψις* dem מעוף des hebräischen Textes entspricht. Folglich ergibt sich auch hier wieder wie soeben bei den ersten Randnoten zu 8$_{19}$ (s. oben S. 72 Anm. 337), daß der LXX-Text des Archetypus, aus dem unsere Randnoten stammen, gegen 710 mit B übereinstimmte; vgl. oben S. 16.

343) Field nach Prokop: „*Σ. καὶ οἱ λοιποί· ὁ πρῶτος ἐτάχυνε*" *κτλ.* (Prokop selbst sagt: „*κατὰ Σύμμαχον, ᾧ ἠκολούθησαν οἱ λοιποί*"). 710 ist genauer, aber immer noch ungenau, da er *Α′ Θ′* zusammenfaßt, obwohl *Α′* sicher nicht wie *Θ′* (vgl. oben S. 28 Anm. 69) das *τοῦτο* der LXX beibehalten hat.

344) Hier berichtet 710 ebenso summarisch und ungenau wie Prokop, s. die vorige Anmerkung. In Wirklichkeit gehört die Übersetzung so, wie sie dasteht, dem *Σ′* an (Prokop: „*κατὰ Σύμμαχον*", s. Anm. 343). Für *Α′ Θ′* überliefert Q *ὁδὸν τῆς θαλάσσης*: zweifellos mit Recht, da nur diese Übersetzung der Art *Α′*'s entspricht.

גליל *Γαλιλαία*] *Α'* *θῖνας*[345]) *Σ'* *ὅριον*

Kapitel 9.

2 (gr. 3) לא[346]) הגדלת השמחה *ὃ κατήγαγες ἐν εὐφροσύνῃ σου*]
Α' Σ' Θ' *οὐκ ἐμεγάλυνας τὴν εὐφροσύνην*[347])
כאשר יגילו *ὃν τρόπον*[348])] ※ *ἀγαλλιῶνται*
שלל *σκῦλα*] *λάφυρα*[349])

4 (gr. 5) כי כל סאון[350]) סאן ברעש ושמלה מגוללה בדמים והיתה לשרפה מאכלת אש *ὅτι πᾶσαν στολὴν ἐπισυνηγμένην δόλῳ καὶ ἱμάτιον μετὰ καταλλαγῆς ἀποτίσουσιν καὶ θελήσουσιν εἰ ἐγενήθησαν πυρίκαυστοι*] *Α'* *ὅτι πᾶσα ἐπαγωγὴ ἐπαγομένη ἐν σεισμῷ καὶ ἱματισμὸς πεφυρμένος*[351]) *ἐν αἵμασιν καὶ ἔσται εἰς ἐμπρησμὸν*[352]) *κατάβρωμα πυρός* *Σ'* *ὅτι πᾶσα βία ἐβιάσθη ἐν σεισμῷ καὶ περιβόλαιον ἐφύρη*[351]) *ἐν αἵματι καὶ ἔσται εἰς καῦσιν*[353]) *κατάβρωμα πυρός*

345) Field nach Prokop (Curterius S. 154 Z. 2): *θῖνες*. Aber der Akkusativ scheint besser in die Konstruktion zu passen. *Α'*, der auch Ez. 47_{8} גלילה durch *θῖνας*, Ioel 3_{4} גלילות durch *θῖνες* wiedergibt, leitete גליל von גל „Steinhaufen" ab, vgl. Ier. 9_{11} לגלים *Α'* *εἰς θῖνας*.

346) Statt לא hat das Qerē לו. Aber *Α' Σ' Θ'* setzen das Kethibh voraus.

347) *τὴν εὐφροσύνην* war bisher unbekannt. *Α'* hat sicher den Akkusativ gehabt. Für *Σ'* dagegen gibt Field nach Eusebius *εὐφροσύνῃ εὐφράνθησαν* = השמחה שמחו an.

348) Der Index steht über dem Schluß von *τρόπον* und zeigt dadurch an, daß das von Origenes sub asterisco hinzugefügte *ἀγαλλιῶνται* hinter *τρόπον* einzuschieben ist.

349) *λάφυρα* wird dem *Α'* angehören, der שלל gewöhnlich so übersetzt, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath unter *λάφυρον* und *λαφυρεῖν* und vgl. auch Prov. 31_{11}, wo schon Montfaucon zu anonym überliefertem *λαφύρων* = שלל bemerkte: „Videtur esse Aquilae, qui sic solet vertere". In Unzialschrift konnte Α' vor Λ leicht ausfallen.

350) Masoretische Vokalisation סְאֹן, aber die Übersetzer sprachen סָאן.

351) Vgl. Reg. II 20_{12} מִתְגֹּלֵל בדם LXX *πεφυρμένος ἐν τῷ αἵματι*. Vielleicht dachte man an einen Zusammenhang von גלל und הִתְגֹּלֵל mit גאל, vgl. Thr. 4_{14} נְגֹאֲלוּ בדם *Σ'* *ἐφύρησαν ἐν αἵματι*.

352) Analog übersetzt *Α'* שָׂרַף durch *ἐμπιπράναι* (Hatch-Redpath S. 458 und Suppl. S. 204), שָׂרָף in Deut. 8_{15}. Is. 30_{6} durch *ἐμπρηστής* und in Is. 14_{29} (s. unten) durch *ἐμπιπρῶν*.

353) 710 schreibt irrtümlich *καυχησιν* statt *καυσιν*. Hinter *καῦσιν*

5 (gr. 6) כי ילד ὅτι παιδίον] Σ' νεανίας γάρ

ותהי המשרה οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη] Α' καὶ ἐγένετο τὸ μέτρον Σ' Θ' καὶ ἔσται[354]) ἡ παιδεία

פלא יועץ μεγάλης βουλῆς] Α' θαυμαστὸς σύμβουλος Σ' παραδοξασμὸς βουλευτικός

6 (gr. 7) למרבה המשרה μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ] Σ' Θ'[355]) ἐπληθύνθη ἡ[356]) παιδεία

(ל)הכין κατορθῶσαι] Α' Σ' Θ' ἑτοιμάσαι

8 (gr. 9) בגאוה ובגדל לבב ἐφ' ὕβρει καὶ ὑψηλῇ καρδίᾳ] Α' Σ' ἐν ὑπερηφανίᾳ καὶ μεγέθει[357]) καρδίας

10 (gr. 11) (ו)ישגב[358]) ῥάξει] Α' ἐνμετεωρίσει[359]) Σ' Θ' ὑψώσει

יסכסך διασκεδάσει] σταδιώσει[360]) συμβαλεῖ συγκεράσει[361])

fügt Field nach Prokop noch ein καὶ hinzu, aber dies steht im Hebräischen nicht und fehlt in 710 mit Recht.

354) Hier scheint die Aussprache וְתְהִי statt וַתְּהִי vorausgesetzt zu werden. Oder ist es nur eine freiere Übersetzung?

355) Θ' ist hier mit Unrecht hinzugefügt. Nach Q's glaubwürdiger Angabe hatte er τῷ πληθύνειν τὴν παιδείαν.

356) Der Artikel fehlt bei Field = Q, aber 710 hat recht. ἡ ist hinter -η ausgefallen.

357) Das bloße μεγέθει gehört nur Σ' an; Α' muß davor ἐν = ב gehabt haben.

358) Masoretische Vokalisation וַיְשַׂגֵּב, aber alle Übersetzer haben das Futurum, vgl. 9_{17}.

359) Α' gibt שגב sonst durch ὑπερεπαίρειν wieder (Ps. 106_{41}. 138_{6}), משגב durch ὑπερέπαρσις (Ps. 9_{10} [nur syrisch erhalten]. 45_{8} [Mercati]. 47_{4}) oder ὑπερεπαρτής (Ps. 45_{12} [Mercati]), vgl. auch Prov. 18_{10} ונשגב Α' Σ' Θ' καὶ ἀρθήσεται. Daher könnte man vermuten, daß ἐνμετεωρίσει einem anderen Übersetzer angehört. Allerdings ist dagegen auch wieder zu beachten, daß ἐνμετεωρίζειν als sehr seltenes Wort (bei Hatch-Redpath überhaupt nicht belegt) gerade zu der Vorliebe des Α' für ungewöhnliche Wörter sehr gut paßt.

360) Ein Verbum σταδιοῦν ist sonst nirgends bezeugt. Da Α', dem die Übersetzung angehört (s. die folgende Anm.), in der Parallelstelle 19_{2} σταδιάσω hat, könnte man auch hier versucht sein, das σταδιώσει der Hs. in σταδιάσει zu korrigieren. Aber Α' hat, wie schon J. Fr. Schleusner, Novus thesaurus philologico-criticus 5 (1821), S. 39 unter σκανδαλόω bemerkte und Reider S. 353 bestätigt, eine große Vorliebe für Verba auf -οῦν, und er braucht auch neben dem üblichen σκανδαλίζειν das gleich-

11 (gr. 12) מקדם ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν] <u>Α' ἀπὸ[362]) ἀρχῆθεν</u>[363])
פלשתים τοὺς Ἕλληνας] Α' Σ' Θ' Φυλιστιείν[364])

falls sonst nirgends bezeugte σκανδαλοῦν, s. oben S. 39 Anm. 118. Daher ist auch στασιώσει nicht zu beanstanden.

361) Vgl. Is. 19_{2} (ו)סכסכתי Α' στασιάσω Σ' συμβαλῶ. Danach gehört auch an unserer Stelle στασιώσει dem Α', συμβαλεῖ dem Σ' an, und συγκεράσει bleibt für Θ' übrig. Die Übersetzungen folgen also aufeinander ganz in der üblichen Reihenfolge Α', Σ', Θ' (vgl. oben S. 6 Anm. 2), und es fehlen nur die Autorennamen.

362) Α' hat nach 710 nicht nur an unserer Stelle unelidiertes ἀπὸ vor ἀρχῆθεν und ὄπισθεν, sondern auch 14_{14} ἐπὶ ὑψώματα (dagegen Σ' ἐφ' ὑψηλῷ) und ursprünglich wohl auch 1_{29} ἀπὸ ἰσχυρῶν (s. z. St.), während elidierte Formen bei Α' in 710 überhaupt nicht vorkommen (falls nicht κατ' ἐνίσχυσιν 8_{11} dem Α' angehört). Ähnlich werden in Aquila ed. Burkitt die Präpositionen nur vor Formen von αὐτός elidiert: Reg. III 21_{7} ἀπ' αὐτοῦ, $_{15}$ μετ' αὐτούς, IV 23_{20} ἐπ' αὐτά, $_{25}$ μετ' αὐτόν, in allen anderen Fällen dagegen nicht: IV 23_{12} ἀπὸ ἐκεῖθεν, $_{17}$ ἀπὸ Ἰούδα, $_{22}$ ἀπὸ ἡμερῶν, $_{26}$ ἀπὸ ὀργῆς, $_{27}$ ἀπὸ ἐπὶ προσώπου μου = מעל פני (auch ἀλλά IV 23_{23} ist vor ἐν nicht verkürzt). Die Elision unterbleibt in jüngerer Zeit überhaupt sehr oft im Interesse der Deutlichkeit, vgl. z. B. Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek I (1909), S. 136 f. und Blaß' Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. von Debrunner (1913), § 17. Daher können diese unelidierten Formen sehr wohl auf Α' selbst zurückgehen. Allerdings finden wir umgekehrt in Aquila ed. Taylor lauter elidierte Formen: Ps. 89_{17}. 102_{10} ἐφ' ἡμᾶς, 101_{20} ἀφ' ὕψους, 102_{13} ἐφ' υἱούς (und ebenda S. 8 in einem Hexapla-Fragment ἀπ' αὐτοῦ); dagegen wieder umgekehrt in den Mailänder Hexapla-Fragmenten in Ps. 17_{22} ἀπὸ ἄνω (Hatch-Redpath Suppl. S. 200).

363) ἀπὸ ἀρχῆθεν = מקדם hat Α' auch in Gen. 2_{8}, vgl. auch Ps. 77_{3} מני קדם Α' ἐξ ἀρχῆθεν. Die Übersetzung erklärt sich daraus, daß Α' schon das bloße קדם durch ἀρχῆθεν wiedergibt, s. Field zu Gen. 2_{8}. Infolgedessen kommt er dann sogar zu den Ungeheuerlichkeiten Reg. IV 19_{25} εἰς ἀπὸ ἡμερῶν ἀρχῆθεν = למימי קדם, Ez. 8_{16} ἀρχῆθένδε = קדמה und Is. 11_{14} (s. unten) υἱοὺς ἀρχῆθεν = בני קדם.

364) Montfaucon und Field nach Theodoret: „Οἱ λοιποί· τοὺς Φιλιστιείμ". Aber aus Theodorets Worten „οἱ ἄλλοι ἑρμηνευταὶ οὐ τοὺς Ἕλληνας, ἀλλὰ τοὺς Φιλιστιεὶμ ἡρμήνευσαν" folgt mit Sicherheit nur, daß die anderen Übersetzer das hebräische Wort selbst beibehalten, nicht auch, daß sie es im Akkusativ gehabt haben. Ja der Akkusativ ist hier sogar sehr unwahrscheinlich, da mit 9_{11} ein neuer Satz beginnt, und die anderen Übersetzer diesen schwerlich wie die LXX als Apposition an den vorher-

מאחור ἀφ' ἡλίου δυσμῶν] Α' Σ' ἀπὸ[365]) ὄπισθεν[365]) Θ' ἀπ' ἐσχάτου

12 (gr. 13) לא שב οὐκ ἀπεστράφη] Α' οὐκ ἐπε(στράφη)[366])

13 (gr. 14) כפה ואגמון μέγαν καὶ μικρόν] Α' κατακάμπτοντα[367]) καὶ στρεβλοῦντα[368]) Σ' κάμπτοντα[367]) καὶ κημοῦντα[369])

14 (gr. 14 [so]) ונשוא פנים καὶ τοὺς τὰ πρόσωπα θαυμάζοντας]

gehenden angeschlossen haben. Vgl. unten Anm. 373. — Die Form des Eigennamens wechselt: hier Α' Σ' Θ' Φυλιστιείν, 11_{14} und 14_{31} Α' Σ' Θ' Φυλισθιείμ, 14_{29} ohne Autornamen Φυλιστιείμ.

365) Vgl. Reg. I 15_{11}. II 7_{8}. Ps. 77_{71}. Is. 59_{15} (Swete) מאחר oder מאחרי Α' ἀπὸ ὄπισθεν.

366) 710 hat nur ουκ επε. Wir haben επε zu επιστραφη ergänzt nach den Parallelstellen Gen. 3_{20} (שוב(ך LXX ἀποστρέψαι Α' ἐπιστρέψαι, Ps. 131_{10} תשב LXX ἀποστρέψῃς Α' ἐπιστρέψῃς, Is. 51_{11} ישובון LXX ἀποστραφήσονται Α' ἐπιστραφήσονται, Ez. 21_{5} תשוב LXX ἀποστρέψει Α' ἐπιστρέψει, vgl. auch Ier. 37_{20}. Ez. 18_{28}. 21_{30}. Ion. 3_{8}. Vermutlich hat 710 -στραφη fortgelassen, weil es schon im LXX-Texte steht, ähnlich wie Q in 3_{17} zu αποκαλυψει als Variante nur ανα an den Rand schreibt (s. oben z. St.); allerdings kommt eine solche Kurzung sonst in 710 nicht vor. Übrigens hat an unserer Stelle auch der LXX-Text B's ἐπιστράφη.

367) Vgl. Ps. 56_{7} כָּפַף LXX κατέκαμψαν, Is. 58_{5} הֲלָכֹף LXX οὐδ' ἂν κάμψῃς. Als Α'-Übersetzung von כפה hatte Field in der Parallelstelle 19_{15} aus Hieronymus, der für Α' incurvum angibt, συγκάμπτοντα erschlossen, doch ist auch dort wohl κατακάμπτοντα anzunehmen, obgleich dies eigentlich nicht = incurvum, sondern = incurvantem ist, wie Hieronymus selbst an beiden Stellen übersetzt.

368) στρεβλοῦντα war als Α'-Übersetzung von אגמון schon aus der Parallelstelle 19_{15} bekannt, vgl. auch 58_{5} (Auct.) אגמן Α' στρεβλόν. Die Deutung ist hier ähnlich wie bei Σ', s. die folgende Anm.; besonders ähnlich sind „folternd" (Α') und „Halseisen" (Σ' 58_{5}).

369) Die Übersetzung κημοῦντα lehnt sich an den Klang des hebräischen אגמון an, vgl. oben S. 50 Anm. 195. Ein eigentümliches Zusammentreffen ist es, daß im Talmud umgekehrt das griechische Lehnwort גִּימוֹן = κημόν (Akkusativ) aus dem hebräischen אגמון erklärt wird, s. die Talmud-Wörterbücher. — Daß in den Parallelstellen Is. 19_{15}. 58_{5} (Auct.) andere Σ'-Übersetzungen (τέλος, ⟨κ⟩λοιόν) überliefert sind, beweist nicht gegen die Richtigkeit der Angabe von 710, da Σ' dieselben Wörter an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden übersetzt, vgl. unten zu φυσῶν 14_{29}; überdies ist ⟨κ⟩λοιός „Halseisen" 58_{5} sinnverwandt mit κημός „Maulkorb".

Α' καὶ αἰρόμενος προσώποις[370]) Θ'[371]) καὶ ἐπηρμένος πρόσωπα[372]) Σ' καὶ αἰδέσιμος[373])

הוא הראש αὕτη ἡ ἀρχή] Α' Σ' Θ' αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή[374])

15 (gr. 16) ומאשריו מבלעים καὶ πλανῶσιν ὅπως καταπίωσιν αὐτούς[375])] Σ' καὶ οἱ μακαριζόμενοι[376]) αὐτοῦ καταπινόμενοι[377])

16 (gr. 17) (בחוריו) νεανίσκους] Α' ἐπιλέκτους[378])

370) Die pluralische Übersetzung von פנים, deren Echtheit man wohl nicht bezweifeln kann, ist selbst bei Α' selten. Sie kommt in den von Hatch-Redpath aus Is. angeführten Stellen nirgends vor. In Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor kommt der Singular πρόσωπον oft vor (s. die Stellen bei Hatch-Redpath Suppl. S. 212), der Plural dagegen nur in Ps. 101_{28} לפנים εἰς πρόσωπα. — Vgl. oben Is. 3_3.

371) Die Stellung des Θ' vor Σ' verstößt gegen die oben S. 6 Anm. 2 dargelegte Regel. Sie erklärt sich wohl daraus, daß die Θ'-Übersetzung, obgleich mit der Α'-Übersetzung nicht identisch, ihr doch ziemlich ähnlich ist, während die Σ'-Übersetzung ganz für sich allein steht. (In der Parallelstelle 3_3 haben wir die gewöhnliche Reihenfolge Α', Σ', Θ', aber dort sind Α' und Θ' einander auch nicht so ähnlich.)

372) Θ' wird hier den Plural πρόσωπα aus der LXX, in der er allerdings in anderem Sinne, zur Bezeichnung mehrerer Gesichter, gebraucht ist, beibehalten haben. Dagegen hat er in 3_3, wo er das in der freien Übersetzung der LXX nicht wörtlich wiedergegebene פנים von sich aus übersetzt, den Singular προσώπῳ verwendet.

373) Montfaucon und Field haben nach Eusebius αἰδέσιμον im Akkusativ. Aber da mit 9_{14} ein neuer Satz beginnt, wird Σ' hier ebenso wie Α' Θ' den Nominativ gehabt und nicht wie die LXX diesen Satz als Apposition an den vorhergehenden angeschlossen haben. Vgl. oben S. 77 Anm. 364.

374) Q gibt als Übersetzung der λοιποί nur αὐτὸς κεφαλή an; aber der Artikel ist unentbehrlich, und auch ἐστιν ist nicht unwahrscheinlich, dieses allerdings nur für Σ' Θ', nicht für Α' (vgl. oben 8_{12}).

375) Der Index steht beim vorhergehenden μακαρίζοντες.

376) Obwohl in 1_{17} (s. oben) gerade nicht Σ', sondern Α' und Θ' אשר durch μακαρίζειν wiedergaben, ist die Richtigkeit der Angabe nicht zu bezweifeln, da Σ' dieselben Wörter oft verschieden übersetzt (vgl. Anm. 369) und auch in Ps. 16_{11} אשרני durch μακαρίζοντές με wiedergibt.

377) Diese überhaupt sehr übliche Übersetzung von בלע findet sich bei Σ' auch in Ps. 34_{25} (Mercati). 51_6. 54_{10}. Is. 25_8. Hab. 1_{13} (Α' Σ' Θ').

378) Ebenso übersetzt Α' in Is. 62_5 (und Σ' in Ps. 88_{20}, wo בחור jedoch in der Tat „Auserwählter“ und nicht bloß „Jüngling“ heißt).

חנף ἄνομοι] Α' Σ' Θ' ὑποκριταί[379])
נטויה ὑψηλῇ] Α' Σ' Θ' ἐκτεταμένη
17 (gr. 18) שמיר ἄγρωστις] Α' ἀδάμας[380])
סבכי δάσεσι] Α' συχνεῶσι[381])
ויתאבכו גאות עשן[382]) καὶ συγκαταφάγεται τὰ κύκλῳ τῶν βουνῶν πάντα] Α' καὶ φρουρισθήσονται[383]) ὑπερηφανίαι καπνοῦ Σ' καὶ καυθήσονται[384]) ὑπερηφανίᾳ ἐν καπνῷ Θ' καὶ συμπλεκήσεται[385]) ὕβρις καπνοῦ

Kapitel 10.

1 הוי החקקים חקקי און οὐαὶ τοῖς γράφουσι πονηρίαν] Θ' οὐαὶ τοῖς ἀκριβαζομένοις[386]) ἀκρίβειαν ἀδικίας
2 לגזל משפט עניי ἁρπάζοντες[387]) κρίματα πενήτων] Α' τοῦ βιάσασθαι[388]) κρίσιν πενήτων

379) Diese Übersetzung kommt auch sonst bei allen drei Übersetzern vor, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1414 und Suppl. S. 215 unter ὑποκριτής und ὑπόκρισις. Α' wird jedoch nicht den Plural gesetzt haben.

380) Vgl. oben zu 5_{6}. Statt des Nominativs ἀδάμας erwartet man den Akkusativ. Der Nominativ wird durch Angleichung an die LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

381) Zu συχνεών = סבך (auch Gen. 22_{13}) vgl. Field I S. XXIII (Absatz 1).

382) Masoretische Vokalisation וַיִּתְאַבְּכוּ גֵּאוּת עָשָׁן, aber Α' und Σ' sprachen גֵּאוֹת (vgl. 12_{5}), und alle Übersetzer faßten ו vor יתאבכו als einfache Kopula (vgl. 9_{10}).

383) Vgl. Reg. II 5_{24} הַבְּכָאִים Α' Σ' τῶν φρουρήσεων (vgl. ebenda 5_{23}), Iob 38_{16} (Auct.) עד נבכי Α' ἕως φρουρημάτων, auch Hieronymus bei Field zu Mich. 7_{4}: מְבוּכָה „φρούρησιν . . . sonat".

384) Diese Bedeutung wird Σ' nur aus dem Zusammenhange erschlossen haben.

385) So die Hs., nicht etwa συμπλακήσεται (Field Auct. Iob 8_{17}); vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit (1906), S. 19. Die Auffassung ist ähnlich wie in der Peschita, die ܢܬܥܩܡܘܢ „sie werden verdreht werden" übersetzt.

386) Vgl. besonders Ps. 59_{9} מְחֹקְקִי Θ' ἀκριβαζόμενός μου.

387) Vor ἁρπάζοντες hat 710 wie manche andere LXX-Hss. das καί, welches nach Q und Syrohex. von Origenes sub asterisco hinzugefügt ist.

388) Ebenso übersetzt Α' in Ps. 68_{5}. Ez. 18_{18}. 22_{29} (ἐβιάζοντο ist

יבזו *εἰς προνομήν*] *διαρπάζειν*[389])

4 תחת אסיר *εἰς ἀπαγωγήν*] *Σ'*[390]) *Θ' ὑπὸ δεσμόν*

6 ועל עם עברתי אצונו לשלל שלל ולבז בז *καὶ τῷ ἐμῷ λαῷ συντάξω τοῦ*[391]) *ποιῆσαι σκῦλα καὶ προνομήν*] *Σ' Θ' καὶ κατὰ λαοῦ ὀργῆς μου ἐντελοῦμαι αὐτῷ σκυλεῦσαι*[391]) *σκῦλα καὶ προνομεῦσαι προνομήν*

7 כי להשמיד בלבבו ולהכרית גוים *ἀλλὰ ἀπαλλάξει ὁ νοῦς αὐτοῦ τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἔθνη*] *Σ' ἀλλὰ ἐξᾶραι διανοεῖται*[392]) *ἐξολοθρεῦσαι*[393]) *ἔθνη*

12 יבצע *συντελέσῃ*] *Α' Σ' ἐκτέμῃ*[394])

על פרי גדל לבב מלך אשור *ἐπὶ τὸν νοῦν τὸν μέγαν τὸν ἄρχοντα τῶν Ἀσσυρίων*] *Α' ἐπὶ τὸν*[395]) *καρπὸν μεγέθους καρδίας βασιλέως Ἀσσυρίων*

13 ובחכמתי כי נבנותי *καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς συνέσεως*] *Σ' καὶ ἐν τῇ σοφίᾳ μου, συνετὸς γάρ εἰμι*

שושתי *προνομεύσω*] *Α' Θ' συνήρπασα*[396])

bei Field falsch zu חרנו statt zum vorhergehenden בזלו gezogen). Analog übersetzt er גָּזֵל und גְּזֵלָה durch *βία* Ps. 61_{11}. Is. 61_8. Ez. 18_{18}. Beide Übersetzungen kommen nur bei *Α'* vor.

389) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen. Nach der Wortwahl könnte *Α'* in Betracht kommen, vgl. z. B. unten 11_{14} יבזו *Α' διαρπάσουσιν*, aber er würde das hebräische Verbum finitum schwerlich durch einen Infinitiv wiedergegeben haben.

390) *Σ'* ist hier mit Unrecht hinzugefügt, denn er hatte nach Theodoret *αἰχμαλωσίαν*. In Q wird *ὑπὸ δεσμόν* mit Recht nur dem *Θ'* zugeschrieben.

391) Nach Q ist im LXX-Texte das (in B fehlende) *τοῦ* vor *ποιῆσαι* von Origenes sub asterisco aus *Α' Θ'* hinzugefügt. Danach kann *Θ'* nicht bloßes *σκυλεῦσαι* gehabt haben.

392) Diese gute Übersetzung ist für *Σ'* charakteristisch. Ähnlich übrigens schon LXX Gen. 8_{21} (und 6_5).

393) So, ohne vorhergehendes *καί*, das vielleicht hinter *-ται* ausgefallen ist.

394) Vgl. Is. 38_{12} יבצעני *Α' ἐκτέμνει με* *Σ' ἐξέτεμέν με* (und LXX *ἐκτεμεῖν*).

395) *τὸν* gehört nicht dem *Α'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

396) Das Verbum *συναρπάζειν* hat *Α'* nach Hatch-Redpath Suppl. S. 214 auch in Ps. 88_{42} verwendet, offenbar zur Übersetzung von שְׁסֻהוּ.

כאביר[397]] *Α' Σ' ὡς δυνατός*[398]) *Θ' ὡς κράτει*

15 היתפאר הגרזן על החצב בו *μὴ δοξασθήσεται ἀξίνη ἄνευ τοῦ κόπτοντος ἐν αὐτῇ*] *Α' μήτι*[399]) *αὐχήσει*[400]) *ὁ πέλυξ*[401]) *ἐπὶ τὸν λατομοῦντα ἐν αὐτῷ*

אם יתגדל המשור על מניפו[402]) *ἢ ὑψωθήσεται πρίων ἄνευ τοῦ ἕλκοντος αὐτόν*] *Σ' ἢ μεγαλυνθήσεται πρίων κατὰ τῶν κινούντων αὐτόν*

16 לכן *ἀλλά*] *Α' Σ' διὰ τοῦτο*[403])

19 ושאר עץ יערו מספר יהיו *καὶ οἱ καταλειφθέντες ἀπ' αὐτῶν ἔσονται ἀριθμός*] *Α' Σ' καὶ τὸ ἐπίλειμμα*[404]) *ξύλων δρυμοῦ αὐ-*

397) Wo im Hebräischen ואדיד כאביר יושבים steht, hat die LXX *καὶ σείσω πόλεις κατοικουμένας* (von Tischendorf und Swete zum folgenden Verse gezogen); 710 hat den Index bei *κατοικουμένας*. — Statt כאביר hat das Qerê כַּבִּיר, aber die Übersetzer folgen dem Kethibh.

398) *δυνατός* ist bei *Α'* gewöhnlich = גבור, aber = אביר auch in Ier. 8_{18}. Bei *Σ'* ist *δυνατός* = אביר auch in Ier. 46_{15}. (In anderen Quellen wird diese Übersetzung in Ier. 8_{18} den beiden Übersetzern *Α' Σ'*, in Ier. 46_{15} den *Γ'* zugeschrieben.)

399) *Α'* übersetzt die Fragepartikel ה sehr oft durch *μήτι* und dementsprechend auch הלא durch *μήτι οὐ*, s. die Stellen bei Hatch-Redpath S. 920 Sp. 2 und Iob 40_{8}, wo *μήτι καίπερ ἀκυρώσεις* (so hat die von Field in der Anm. angeführte Hs. richtig statt *καὶ παρακυρώσεις*) *κρίσιν μου* = האף תפר משפטי sicher nicht dem *Σ'*, sondern dem *Α'* angehört, da auch *καίπερ* = אַף (zum Unterschied von *καί* = ו und *καίγε* = גם) und *ἀκυροῦν* = הפר Spezialitäten *Α'*s sind, s. Aquila ed. Taylor S. 79 zu Ps. 95_{10} und unten die Anm. zu Is. 14_{27}. In der LXX kommt *μήτι* = ה nur in Mal. 3_{8} vor und zwar nur in BS*, während die übrigen Hss. *εἰ* haben. Bei *Σ'* soll es, abgesehen von der schon besprochenen Stelle, noch dreimal (Exod. 2_{14}. Iob 6_{6}. Am. 9_{7}), bei *Θ'* einmal (Iob 14_{14}) vorkommen, aber zwei von diesen vier Stellen sind zweifelhaft, weil zwei Übersetzer zusammengefaßt sind (Iob 14_{14} *Α' Θ'*, Am. 9_{7} *Α' Σ'*).

400) *αὐχεῖν* kommt bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vor, paßt aber völlig zur Übersetzungspraxis des *Α'*, s. oben S. 45 Anm. 156.

401) Ebenso übersetzt *Α'* in Deut. 19_{5}.

402) Masoretische Vokalisation מְנִיפוֹ, aber *Σ'* sprach wohl מְנִיפָו, indem er an eine große, von zweien gezogene Säge dachte. Vgl. das im nächsten Versgliede folgende מְרִימָיו.

403) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

404) 710 *επιλημμα*: derselbe Fehler wie in 1_{9}. 15_{7}. *ἐπίλειμμα* kommt bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vor.

τοῦ ψήφῳ ἔσονται[405]) Θ' καὶ τὰ ἐπίλοιπα ξύλα τοῦ δρυμοῦ αὐτῶν[406]) ἀριθμῷ ἔσονται[407])

20 באמת τῇ ἀληθείᾳ] Α' Σ' ἐν ἀληθείᾳ

23 כי כלה ונחרצה ὅτι λόγον συντετμημένον] Α' ὅτι τελευτὴν καὶ συντομήν Σ' Θ' συντέλειαν γὰρ καὶ συντομήν[408])

33 הקומה τῇ ὕβρει[409])] Α' τῷ ἀναστήματι[410]) Σ' ἡλικίᾳ[411]) Θ' τῷ μεγέθει

405) Field nach Prokop: „Σ τὰ δὲ ἐπίλοιπα τῶν ξύλων τοῦ δρυμοῦ αὐτοῦ ἀριθμῷ ἔσονται". Das ist eine etwas freiere Übersetzung, die wohl zu der Art des Σ' paßt; beachte besonders das δὲ und die Hinzufügung des Artikels vor ξύλων und δρυμοῦ. Man könnte also annehmen, daß die Α'Σ'-Übersetzung von 710 in Wirklichkeit nur dem Α' angehörte; aber reine Α'-Übersetzung kann es auch nicht sein, da die Hinzufügung des Artikels vor ἐπίλειμμα der Praxis Α''s widerspricht, s. oben S. 26 Anm. 55. Merkwürdig ist übrigens, daß die von Prokop überlieferte Σ'-Übersetzung in den beiden Punkten, in welchen sie am stärksten von der Α'Σ'-Übersetzung von 710 abweicht, nämlich in τὰ ἐπίλοιπα (vgl. unten zu 15_9) und ἀριθμῷ, mit der Θ'-Übersetzung von 710 übereinstimmt, während sie sonst auch mit dieser keineswegs identisch ist. Wie Σ' in Wirklichkeit übersetzt hat, läßt sich unter diesen Umständen nicht sicher feststellen. Auch die Wortwahl gibt keinen Ausschlag: Σ' übersetzt מספר durch ψῆφος auch Eccl. 5_{17}. Is. 40_{26} (Α' Σ' Θ'), aber dagegen steht Deut. 32_8 למספר Α' εἰς ψῆφον Σ' Θ' κατὰ ἀριθμόν, und שְׁאָר sollen in Is. 11_{11}, der einzigen Stelle, wo es in den uns erhaltenen Fragmenten der Hexapla noch vorkommt, alle drei Übersetzer durch ὑπόλειμμα wiedergegeben haben.

406) Dies αὐτῶν wird Θ' aus der LXX beibehalten haben, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

407) Über die Berührungen dieser Übersetzung mit der von Prokop überlieferten Σ'-Übersetzung s. Anm. 405.

408) συντέλειαν γὰρ καὶ συντομήν ist auch in 28_{22} als Übersetzung von כי כלה ונחרצה überliefert, wird dort aber dem Α' zugeschrieben. Das ist zweifellos falsch, da die Verwendung von γάρ durch Α''s Prinzip, die hebräische Wortstellung genau beizubehalten, ausgeschlossen wird. 710 hat recht, doch gehört das γάρ vielleicht nur dem Σ' an. (Vgl. auch Dan. 9_{27} עד כלה ונחרצה Α' Σ' [oder nach Syrohex. nur Σ'] ἕως συντελείας καὶ τομῆς. Ähnlich übersetzt auch die LXX in Is. 10_{22} כליון חרוץ durch συντελῶν καὶ συντέμνων, 28_{22} כלה ונחרצה durch συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα.)

409) Der Index steht beim vorhergehenden ὑψηλοί.

410) Α' übersetzt קוֹמָה durch ἀνάστημα oder ἀνάστεμα auch in Reg. III

34 סבכי היער οἱ ὑψηλοί] Σ' Θ' τὰ δάση τοῦ δρυμοῦ
(באדיר σὺν τοῖς) ὑψηλοῖς[412])] Α' ἰσχυρός

Kapitel 11.

2 יראת εὐσεβείας[413])] Α' Σ' Θ' φόβου
3 והריחו ביראת יהוה ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ] Θ' καὶ ὀσφρανεῖ αὐτὸν[414]) τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ[415])
לא למראה עיניו οὐ κατὰ τὴν δόξαν] Σ' Ε' οὐ τῇ ὁράσει[416])

6$_{19.20}$ (Montfaucon: „Α' Θ'", doch hat Field „Θ'" mit Recht eingeklammert). IV 19$_{23}$ (nur syrisch erhalten). Is. 37$_{24}$. Ez. 40$_{3}$ („Α' Σ'"). Kein anderer Übersetzer hat diese stumpfsinnig etymologisierende Übersetzung (in Ez. 40$_{3}$ ist Σ' gewiß fälschlich zu Α' hinzugefügt), daher ist auch das anonym überlieferte ἀνάστημα Exod. 25$_{9}$ dem Α' zuzuschreiben.

411) Ebenso übersetzt Σ' in Cant. 7$_{7}$, LXX und Σ' und Ἑβρ. in Ez. 13$_{18}$. Sonst kommt diese Übersetzung nirgends vor.

412) Der Index steht beim vorhergehenden Λίβανος, aber לבנון kann nicht durch ἰσχυρός übersetzt sein. Das einzige Wort, das hier in Frage kommt, ist אדיר, und dieses wird in der Tat einigemal durch ἰσχυρός wiedergegeben, s. Field Iud. 5$_{13}$ (LXX B-Text). $_{25}$ (Θ'). Neh. 3$_{5}$ (Lucian-Text). Ier. 25$_{35}$ (Σ'), vgl. auch Is. 33$_{21}$ (Σ' κραταιός). Aber Α' selbst übersetzt es nirgends so, sondern gibt es stets durch ὑπερμεγέθης wieder: Ps. 15$_{3}$. 75$_{5}$. 92$_{4}^{2}$. Is. 33$_{21}$ und (nur syrisch erhalten) Ps. 8$_{10}$. 92$_{4}^{1}$. Ier. 14$_{3}$. 25$_{35}$. Auch ist der Nominativ ἰσχυρός bei Α' sehr unwahrscheinlich. Also ist die Zuweisung von ἰσχυρός an Α' gewiß falsch.

413) Das εὐσεβείας der LXX entspricht, genau genommen, dem יראת יהוה des hebräischen Textes.

414) Θ' faßt והריחו als Perf. Hiph'il in kausativem Sinne „riechen lassen".

415) Dies θεοῦ hat Θ' aus der LXX beibehalten und davor nur, wie auch vor φόβου, den Artikel hinzugefügt. Vgl. oben S. 28 Anm. 69.

416) Field nach Prokop: „Σ. οὐ τῇ ὁράσει τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ κρινεῖ, οὐδὲ τῇ ἀκοῇ τῶν ὤτων αὐτοῦ ἐλέγξει". Es ist sehr sonderbar, daß unsere Hs., die im Wortlaut genau mit Prokop übereinstimmt, den Anfang zugleich der Ε', den Schluß zugleich dem Θ' zuschreibt, und höchst wahrscheinlich ist beides falsch. Denn die Zuweisung einer Übersetzung an Ε' ist, wie oben S. 6 gezeigt, immer verdächtig. Und daß Θ', der למראה in Anlehnung an die LXX (vgl. die folgende Anm.) durch κατὰ τὴν ὄψιν wiedergibt, das parallele למשמע mit Wechsel der Konstruktion durch den Dativ τῇ ἀκοῇ übersetzt haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich.

Θ' οὐ κατὰ[417]) τὴν ὄψιν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ

ולא למשמע אזניו יוכיח οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει] Σ' Θ' οὐδὲ τῇ ἀκοῇ τῶν ὤτων αὐτοῦ ἐλέγξει[418])

4 בשבט τῷ λόγῳ] Α' Σ' Θ' ἐν ῥάβδῳ[418])

וברוח שפתיו καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων] Α' Σ' Θ' καὶ ἐν πνεύματι χειλέων αὐτοῦ

5 (מתני(ו ὀσφύν] Α' νῶτον[419])

6 נהג ἄξει] Α' ἐλαύνων[420])

7 כבקר καὶ βοῦς[421])] Α' Σ' Θ' ὡς βοῦς[422])

417) Θ' hat diese sinngemäße Wiedergabe von ל durch κατά aus der LXX beibehalten, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

418) Conrad Kircher, Concordantiae V. T. Graecae Ebraeis vocibus respondentes II (1607), Sp. 1783 und Abr. Trommius, Concordantiae graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum I (1718), S. 1002 (Nr. 29) geben zu unserer Stelle an: „ῥάβδῳ alii". Sie haben dies aus der von ihnen zugrunde gelegten Wechelschen LXX-Ausgabe von 1597, die zu τῷ λόγῳ notiert: „al. interp. omnes, τῇ ῥάβδῳ, ex Hebr." Die Wechelsche LXX-Ausgabe (enthalten in „Divinae Scripturae, nempe Veteris ac Novi Testamenti, omnia. Francofurti. Apud Andreae Wecheli heredes. 1597") führt in den Anmerkungen die Reste der anderen Übersetzungen an und zwar stets, auch wenn sie nur lateinisch überliefert sind, bloß in griechischer Retroversion und ohne Quellenangabe. An unserer Stelle hat sie wohl in recht willkürlicher Weise aus Hieronymus geschöpft, der z. St. sagt: „Percussit quoque omnia terrena opera *virga*, sive ut LXX transtulerunt *verbo oris sui*". Drusius, Montfaucon und Field führen jenes ῥάβδῳ nicht an.

419) Der Akkusativ νῶτον wird durch Angleichung an das ὀσφύν der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51. Bei Α' erwartet man, da מתניו von אזור abhängt, den Genetiv νώτου (nicht etwa den Gen. Plur. νώτων, da Α' מתנים sinngemäß nur in Ps. 68_{24}, wo es mehrere Rücken bezeichnet [מתניהם], pluralisch wiedergibt).

420) Die Übersetzung von נהג durch ἐλαύνειν kommt nur bei Α' vor, s. Exod. 3_1. Reg. I $30_{2.22}$. IV 9_{20}. Ps. 77_{52} (nur syrisch erhalten). Analog übersetzt er מנהג Reg. IV 9_{20} zweimal durch ἔλασις.

421) Der Index steht beim vorhergehenden λέων.

422) Nach Q hatte Α' nicht ὡς βοῦς, sondern ὡς βουκόλιον, und dies ist gewiß richtig, da Α' durch βοῦς nur die Ausdrücke für Einzelwesen שור (Lev. 27_{26}. Reg. II 6_{13}. Prov. 15_{17} [Α' Θ']), אלף (Prov. 14_4), פרה (Am. 4_1 [Α' Θ']) wiedergibt. Die alle drei Übersetzer zusammenfassende Angabe von 710 ist also ungenau und soll eigentlich auch wohl nichts weiter besagen, als daß alle drei ὡς statt καὶ gehabt haben. Übrigens

8 ושעשע יונק καὶ παιδίον νήπιον] Θ' καὶ παίξεται[423]) θηλάζον
צפעוני ἐκγόνων ἀσπίδων] Α' Σ' βασιλίσκου[424])
9 כמים לים מכסים ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσας] Α' Σ' ὡς ὕδατα θαλάσσης[425]) καλύπτοντα
10 לנם ἄρχειν] Α' Σ' Θ' εἰς σύσσημον[426])
כבוד τιμή] Α' Σ' Θ' δόξα
11 שנית τοῦ δεῖξαι] Α' Σ' Θ' δεύτερον[427])
פתרוס Βαβυλωνίας] Α' Φεθρούς
שנער ἡλίου ἀνατολῶν] Α' Σ' Θ' Σενναάρ
חמת Ἀραβίας] Α' Σ' Θ' Αἱμάθ
12 נם σημεῖον] Α' σύσσημον[428])

hat auch der LXX-Text B's ὡς βοῦς, und dieselbe Lesart wird vorausgesetzt, wenn Q angibt, daß Θ' ὁμοίως τοῖς Ο' habe, während Q's eigener LXX-Text καὶ βοῦς bietet; der LXX-Text des Archetypus, aus dem Q's hexaplarische Randnoten stammen, muß also gegen Q mit B übereingestimmt haben, vgl. oben S. 16.

423) 710 παιζεται: sinnlos.

424) 710 βασιλισκους, aber ein Akkusativ ist durch die Konstruktion ausgeschlossen und auch ein Plural bei Α' unwahrscheinlich. Vgl. unten 14_{29} und Ier. 8_{17} (s. Field z. St.).

425) Das bloße θαλάσσης kann wohl dem Σ' angehören, aber nicht dem Α', denn dieser würde ל durch εἰς oder den Artikel wiedergegeben haben, s. das hebr.-griech. Wörterverzeichnis unter „Artikel" und „ל".

426) σύσσημον ist, anscheinend von erster Hand, aus συσσισομον korrigiert. Denselben Schreibfehler, aber nicht korrigiert, hat Cod. 88 in Is. 33_{23}, s. Fields Anm. z. St. Sonst vgl. Anm. 428.

427) Für Σ' gibt Field nach Eusebius und Prokop ἐκ δευτέρου an. Das ist um so sicherer richtig, als Prokop ausdrücklich gerade diese Abweichung des Σ' von Α' notiert. In 710 sind bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Unterschiede zwischen ihnen wieder unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 8 f.

428) Ebenso übersetzt Α' נם Ps. 59_{6}. Is. 11_{12} (s. oben). 13_{2} (s. unten). 33_{23} (Α' Σ' Θ') und נֵסָּה Is. 59_{19} zum Unterschied von σημεῖον = אות Ios. 2_{12} (Οἱ λοιποί). Ps. 73_{4} zweimal, 9 (Ο' Α' Σ' Θ'). Is. $7_{11.14}$. 8_{18} (Οἱ λοιποί). Daher ist Is. 30_{17} כנס Α' Θ' ὡς σημεῖον (aus Cod. 88, vgl. unten S. 93 Anm. 477) unglaubwürdig. Auch ist in Ier. 4_{6}. 50_{2} das syrische ܐܬܐ nicht mit Field durch σημεῖον, sondern durch σύσσημον zu retrovertieren, vgl. den syrohexaplarischen LXX-Text von Is. 5_{26}. 49_{22}. 62_{10}, in welchem ܐܬܐ gleichfalls = σύσσημον ist.

14 בכתף פלשתים ἐν πλοίοις ἀλλοφύλων] Α' ἐν ὠμίᾳ[429]) Φυλισθιείμ[430]) Σ' Θ' διὰ τῶν ὤμων Φυλισθιείμ[430])
יבזו προνομεύσουσιν] Α' διαρπάσουσιν
בני קדם (את τοὺς) ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν] Α' υἱοὺς ἀρχῆθεν[431])
אדום Ἰδουμαίαν] Σ' Ἐδώμ
משלוח ידם τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσιν] Α' ἀποστολὴ χειρὸς αὐτοῦ[432]) Σ' Θ' ἔκτασις χειρῶν αὐτοῦ[433])
15 (ו)החרים ἐρημώσει] Α' Σ' Θ' ἀναθεματίσει
את לשון ים τὴν θάλασσαν] Α' Σ' Θ' τὴν γλῶσσαν θαλάσσης
16 מסלה δίοδος] Α' ἀπεσκολοπισμένη[434])
עלתו ὅτε ἐξῆλθεν] Α' Σ' Θ' τῆς ἀναβάσεως αὐτοῦ[435])

429) Wahrscheinlich hat Α' ὠμία = כָּתֵף (Exod. 27_{14} [Α' Σ']. Ez. 40_{40} [Α' Σ']) und ὦμος = שכם (Gen. 48_{22}. Ps. 20_{13}. Is. 9_6. 22_{22} [Α' Θ']) unterschieden. Eine Ausnahme bilden nur Ez. 29_7. 41_2, wo er כָּתֵף durch ὦμος wiedergegeben haben soll.

430) So auch 14_{31}, dagegen 9_{11} Α' Σ' Θ' Φυλιστιείν, 14_{29} ohne Autornamen Φυλιστιείμ.

431) Vgl. oben S. 77 Anm. 363.

432) Q αὐτῶν: richtig, da es dem Hebräischen entspricht.

433) Q, der dis Übersetzungen von Σ' und Θ' einzeln und etwas ausführlicher mitteilt, hat bei beiden ἔκστασις χειρὸς αὐτῶν. Darin ist ἔκστασις ein offenkundiger, schon von Drusius verbesserter Fehler für das in 710 richtig überlieferte ἔκτασις. Dagegen ist χειρὸς αὐτῶν dem χειρῶν αὐτοῦ von 710 vorzuziehen.

434) Als Substantiv ist ὁδός hinzuzudenken. Dieselbe für Α' charakteristische Übersetzung findet sich in Is. 36_2 („Α' Σ'“: natürlich falsch). 40_3 (Auct.). Field hat an beiden Stellen ἀνεσκολοπισμένη, aber in der in 40_3 überlieferten verstümmelten Form πεσκολοπισμένη ist noch das richtige π- erhalten, welches Field nur zu ἀπ- hätte ergänzen müssen, statt es nach 36_2 in ἀν- zu ändern. Analog übersetzt Α' das Verbum סלל durch ἀποσκολοπίζειν Ps. 67_5. 118_{118} (סָלִיתָ). Is. 57_{14}. Er brachte סלל und מסלה mit dem nur in Ez. 2_6. 28_{24} vorkommenden Worte סִלּוֹן oder סַלּוֹן „Dorn“ zusammen, das in der LXX Ez. 28_{24} durch σκόλοψ „Spitzpfahl, Dorn“ wiedergegeben wird, und deutete מסלה als einen von Dornen gesäuberten Weg.

435) Diese Übersetzung gehört so nicht dem Α' an, denn 1) würde er nicht den Artikel hinzugefügt haben, s. oben S. 26 Anm. 55, 2) übersetzt er durch ἀνάβασις die Substantive מַעֲלֵה Is. 15_5 (anonym überliefert) und מַעֲלוֹת Ps. 119_1 (Α' Σ'), also schwerlich auch den Infinitiv עלות; aus Reg. III 18_{36} בעלות ※ Α' Θ' κατὰ ἀνάβασιν ist nichts zu schließen, da Α' dort mit Θ' zusammengefaßt ist.

Kapitel 12.

1 אודך *εὐλογήσω σε*] *Α' Σ' Θ'* ἐξομολογήσομαί σοι
ישב אפך *ἀπέστρεψας τὸν θυμόν σου*] Α' Σ' ἀπεστράφη ὁ θυμός σου[436])
(ו)תנחמני[437]) *ἠλέησάς με*] Α' Θ' παρεκάλεσάς με
2 זמרת *αἴνεσις*[438])] Α' ἐγκώμιον[439]) Σ' Θ' ὕμνησις
3 (ב)ששון *μετ') εὐφροσύνης*] Α' χαρᾶς[440])
4 קראו *βοᾶτε*] Α' ἐπικαλεῖσθε
עלילת(יו) *ἔνδοξα*] Α' ἐναλλαγάς[441]) Σ' Θ' ἐπιτηδεύματα
5 זמרו *ὑμνήσατε*] μελῳδήσατε ψάλατε[442])
גאות[443]) *ὑψηλά*] Α' ὑπερηφανίας Σ' ἔνδοξα Θ' ὑπέρογκα

436) Diese Übersetzung gehört so nicht dem *Α'* an, denn 1) hat *Α'* das Imperfekt ישב schwerlich durch einen Aorist wiedergegeben, 2) bevorzugt *Α'* das Kompositum *ἐπιστρέφειν*, vgl. oben S. 78 Anm. 366, 3) widerspricht die Hinzufügung des Artikels der Praxis des *Α'*, s. oben S. 26 Anm. 55.

437) Masoretische Vokalisation ותנחמני, aber die Übersetzer sprachen ותנחמני.

438) Der Index steht beim vorhergehenden *δόξα*.

439) Ebenso übersetzt *Α'* זִמְרָה Is. 51_{3} und זִמְרָה Ps. 146_{1}.

440) Die Herkunft dieser Übersetzung von *Α'* ist nicht zu bezweifeln, da er ששון und משוש auch sonst durch *χαρά* wiedergibt (Ps. 44_{9}. Is. 35_{10} [Auct.]. 60_{15} [Auct.]. 61_{3}. Ier. 7_{34} [Syrohex.]; auch in Is. 51_{11} gehört „*Α' Θ' χαρά*" vermutlich zu ששון, nicht zu שמחה). Doch wird *Α'* hier *ἐν χαρᾷ* übersetzt haben; *χαρᾶς* wird durch Angleichung an die LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

441) Ebenso übersetzt *Α'* in Ps. 9_{12} und Aquila ed. Taylor Ps. 102_{7}. Analog ist Deut. 22_{14} עלילת דברים *Α' ἐναλλακτικὰ ῥήματα*, Is. 66_{4} (Auct.) תעלולי(הם) *Α' ἐναλλαγάς*, Is. 3_{4} תעלולים *Α' ἐναλλάκται* (s. oben), und *ἐναλλάσσειν* bei *Α'* = התעלל Reg. I 6_{6} (anonym). 31_{4}. Ier. 38_{19} (nur syrisch erhalten). Außerdem soll *Α'* durch *ἐνήλλαξεν* noch (ו)ישנו Reg. I 21_{13} wiedergegeben haben. *ἐναλλάσσειν* und seine Derivate sind sonst in den Bibelübersetzungen sehr selten: nach Hatch-Redpath kommt sonst überhaupt nur noch ein *ἐναλλαγή* (Sap. 14_{26}) und ein *ἐναλλάξ* (LXX Gen. 48_{14}) vor, vgl. aber auch Field Iud. 19_{25}.

442) *μελῳδεῖν* findet sich, stets als Übersetzung von זמר, bei *Α'* Ps. 29_{5}. 29_{13} (nur syrisch erhalten). 32_{2} (Auct.). 70_{22}. 146_{7}, bei *Α' Σ'* Ps. 26_{6}, bei *Α' Ε'* Ps. 137_{1}, bei *Σ'* Ps. 65_{4}. 70_{22}. 100_{1}. 146_{7}. Demnach wird *μελῳδήσατε* an unserer Stelle sicher dem *Α'*, wahrscheinlich auch dem *Σ'* zuzuweisen sein. *ψάλατε* würde dann für *Θ'* übrigbleiben.

6 צהלי *ἀγαλλιᾶσθε*] *Α' Σ' χρεμέτιζε* *Θ' τέρπου*[444])

Kapitel 13.

2 נשפה *πεδινοῦ*] *Α' γνοφώδους*[445]) *Σ' ὁμαλοῦ*[446])
נס *σημεῖον*] *Α' σύσσημον*[447])
הרימו *ὑψώσατε*] *Σ' ἐπάρατε*
3 צויתי *συντάσσω*[448])] *Α' Σ' Θ' ἐνετειλάμην*
גבורי[449]) *γίγαντες*] *Α' Σ' δυνατοί*[450])
5 וכלי זעמו *καὶ οἱ ὁπλομάχοι αὐτοῦ*] *Α'*[451]) *Σ' καὶ σκεύη ὀργῆς αὐτοῦ*
6 שד *συντριβή*] *Α' συντριβή*[452]) *Σ' Θ' ταλαιπωρία*

443) Masoretische Vokalisation נָאוֹת, aber *Α'* sprach נְאוֹת (vgl. 9_{17}), Σ' und Θ' vermutlich נאוֹת als Plural von נָאָה.

444) 710 *χραιμετιζε*. Vgl. Is. 54_1 צהלי *Α'* und *Σ' χρεμέτισον Θ' τέρπου*.

445) Diese zunächst sehr auffällige Übersetzung erklärt sich daraus, daß *Α'* נשפה von נֶשֶׁף ableitete, was er Reg. I 30_{17} und wohl auch Is. 21_4 (*Α' Θ'*, nur lateinisch erhalten) durch *σκοτομήνη* wiedergibt. Zu dieser Auffassung bestimmte ihn wohl besonders die Ähnlichkeit des הר נשפה unserer Stelle mit הרי נֶשֶׁף Ier. 13_{16} (die *Α'*-Übersetzung von Ier. 13_{16} ist zweifelhaft, s. Field). Von *Α'* hängt Hieronymus ab, wenn er in der Vulgata נשפה durch *caliginosum* wiedergibt. — Aus *γνοφώδους* ist das *νεφώδους* entstanden, welches Basilius (s. Field) aus einer anderen Übersetzung (*καθ' ἑτέραν ἔκδοσιν*) anführt.

446) Vgl. Ier. 3_{21} שפיים *Σ' ὁμαλῶν* (aus dem Syrischen rekonstruiert).

447) Vgl. oben S. 86 Anm. 428.

448) Der Index fehlt im Texte.

449) גִּבּוֹרָי. Das Pronomen suffixum ist in der freien Übersetzung der LXX nicht zum Ausdruck gekommen.

450) Field richtig *δυνατούς*. Der Nominativ ist in 710 durch Angleichung an den LXX-Text entstanden, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

451) *Α'* ist gewiß mit Unrecht hinzugefügt, denn er übersetzt זעם sonst nirgends durch *ὀργή*, sondern durch *ἐμβρίμησις* Ps. 37_4 (*Α' Σ'*). Ier. 10_{10} (Auct.). 15_{17} (*Α' Σ'*). Os. 7_{16} und einmal angeblich durch *ἀπειλή* Ez. 21_{31}.

452) Dem *Α'* kann diese Übersetzung nicht angehören. Denn *Α'* übersetzt שד sonst stets durch *προνομή*, und diese bei keinem anderen Übersetzer vorkommende Gleichung ist bei *Α'* so fest, daß er *προνομή* auch zur Übersetzung keines anderen hebräischen Wortes verwendet, s. Iob 5_{21}. Ps. 11_5. 31_4 (*εἰς προνομήν μου* = לְשֹׁדִי). Prov. 21_7. Os. 7_{13}. Hab. 2_{17} und

שדי τοῦ θεοῦ] Α' Σ' Θ' ἱκανοῦ[453])

7 לבב ψυχή] Α' Σ' Θ' καρδία

8 יולדה γυναικὸς τικτούσης oder vielmehr יחילון συμφοράσουσιν] Α' Σ' Θ' ὠδινούσης[454])

פני להבים פניהם καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῶν ὡς φλὸξ μεταβαλοῦσιν] Θ' πρόσωπον φλογὸς τὸ πρόσωπον αὐτῶν

9 עברה θυμοῦ[455])] μήνιδος

10 וכסיליהם καὶ ὁ Ὠρίων] Σ' καὶ τὰ ἄστρα αὐτοῦ[456])

die von Field aus dem Syrischen retrovertierten Stellen Ier. 20_8. 48_3. Os. 10_{14} und vgl. auch die ebenfalls für Α' charakteristische Wiedergabe von שדד durch προνομεύειν (s. die Anm. zu ἐπρονομεύθη 15_1). Da nun für συντριβή auch Σ' Θ', die nach 710 selbst anders übersetzen, nicht in Betracht kommen, und da es überhaupt ganz abnorm ist, daß eine am Rande angeführte Übersetzung völlig mit der LXX übereinstimmt, so wird „Α'“ zu streichen sein. συντριβή ist dann hier nur aus dem LXX-Texte wiederholt, vgl. die Anm. zu dem einzigen Parallelfalle 5_{21}. Allerdings läßt sich die abnorme Wiederholung des Textwortes am Rande aus 710 selbst nicht erklären; vielleicht hat sie in den uns unbekannten Verhältnissen des Archetypus ihren Grund gehabt und dann, gerade weil sie abnorm war, die Hinzufügung eines Autornamens verursacht. Oder stand hier, wie J. Wackernagel vermutet, ursprünglich Α' προνομή, und wurde dies unter dem Einflusse des LXX-Textes (s. oben S. 26 Anm. 51) in Α' συντριβή verschrieben?

453) Über diese Übersetzung s. Field Auct. S. 3 zu Gen. 17_1, Aquila ed. Taylor S. 72 zu Ps. 91_1 und Reider S. 350.

454) ὠδίνειν ist bei Α' stets, in der LXX und den übrigen Übersetzungen meistens = חיל. Daher muß die Angabe von 710 falsch sein. Das Richtige bietet Q, der zum folgenden συμφοράσουσιν = יחילון bemerkt: „οἱ Γ' ὠδινήσουσιν“. In 710 ist diese Randnote zum vorhergehenden τικτούσης gezogen, weil sie dorthin nach dem ganzen Zusammenhange (ὠδῖνες αὐτοὺς ἕξουσιν ὡς γυναικὸς τικτούσης) viel besser zu passen schien als zu συμφοράσουσιν. Infolgedessen hat man dann ὠδινήσουσιν, um es dem τικτούσης anzupassen, in ὠδινούσης geändert, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders S. 49 Anm. 190.

455) Der Index steht beim folgenden ὀργῆς, aber μήνιδος war schon aus Q als Θ'-Übersetzung von עברה bekannt (vgl. auch 16_6, wo Θ' gleichfalls עברה durch μῆνις wiedergibt).

456) Field hat nach einer sehr allgemein gehaltenen Angabe des Hieronymus richtig τὰ ἄστρα rekonstruiert, aber dazu, ohne sich auf irgendwelche Überlieferung stützen zu können, nach dem Hebräischen αὐτῶν hinzugefügt. Dies zeigt, wie gefährlich es ist, selbst solche kleinen Textbestandteile frei zu erfinden: αὐτῶν ist, obwohl äußerlich dem hebräischen

11 (ו)השבתי ἀπολῶ[457]] *Α'* ἐξαλείψω[458]) *Σ' Θ'* καταπαύσω
12 (מ)פז τὸ χρυσίον τὸ ἄπυρον] *Α'* κιρρόν[459])
14 מדח φεῦγον[460]] *Α'* ἐξωσμένος[461])
ואיש אל ארצו ינוסו καὶ ἄνθρωπον εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ διῶξαι[462]] *Α' Σ' Θ'* καὶ ἀνὴρ εἰς γῆν αὐτοῦ φεύξεται[463])

Suffix genau entsprechend, doch falsch, da das Suffix sich auf das Plurale tantum השמים bezieht, und *Σ'* dieses gewiß durch den Singular τοῦ οὐρανοῦ wiedergegeben hatte.

457) Der Index fehlt im Texte und am Rande. Die Randnoten stehen unten auf der Vorderseite von Bl. 59, das Textwort ἀπολῶ dagegen in der ersten Zeile der Rückseite.

458) Diese Übersetzung ist verdächtig frei. Es gibt aber in der Umgebung kein anderes Wort, das durch ἐξαλείψω wiedergegeben sein könnte, und die *Σ' Θ'*-Übersetzung καταπαύσω geht ganz unzweideutig auf (ו)השבתי zurück. Vielleicht sind die Autorennamen falsch und ἐξαλείψω dem *Σ'*, καταπαύσω nur dem *Θ'* zuzuweisen (wollte man καταπαύσω auch dem *Α'* zuweisen, so würde eine abnorme Reihenfolge der Übersetzer herauskommen, s. oben S. 6 Anm. 2).

459) κιρρόν ist Akkusativ, denn *Α'* hat hier gewiß ebenso übersetzt wie in Prov. 8_{19}, wo er מפז durch παρὰ κιρρόν wiedergibt. Zu κιρρόν wird als Substantiv χρυσίον hinzuzudenken sein („gelbes Gold").

460) Der Index steht beim folgenden πλανώμενον, das im Hebräischen überhaupt kein Äquivalent hat.

461) Der Schluß des Wortes ist auf der hier sehr unscharfen Photographie nicht ganz deutlich zu erkennen. Sicher ist ἐξωσμεν, über dem ν steht anscheinend ein ο, die bekannte Abkürzung für -ος. מדח ist Attribut von צבי. Die LXX übersetzt צבי gewöhnlich durch δορκάς, aber an unserer Stelle durch δορκάδιον und in Cant. 2_{17}, wo die Liebende den Geliebten auffordert dem צבי zu gleichen, durch das Maskulinum δόρκων. Für *Α'* ist δορκάσιν und δορκάδων in Cant. 2_7 (*Α' Σ' Ε'*). 3_5 (*Οἱ λοιποί*) als Übersetzung des Plur. Fem. צבאות überliefert. Wenn ἐξωσμένος richtig gelesen ist, muß *Α'* hier den Sing. Mask. צבי durch δόρκων oder δόρκος wiedergegeben haben, und dies ist auch sehr wahrscheinlich, da es ganz seinem Streben nach Genauigkeit entspricht, vgl. oben S. 10 Anm. 2.

462) Der Index steht beim vorhergehenden ὥστε und zwar über dem Schluß des Wortes unmittelbar vor dem ersten ἄνθρωπον dieses Verses. Es sind also die beiden ἄνθρωπον miteinander verwechselt.

463) Q, der nur *Α'* anführt, hat πρὸς statt εἰς und φεύξονται statt φεύξεται: beides für *Α'* zweifellos richtig. Die Besonderheiten *Α'*'s sind bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 9 Z. 9—13.

15 יִדְקר ἡττηθήσεται[464])] Α' Σ' Θ' ἐκκεντηθήσεται

16 ירטשו לעיניהם ἐνώπιον αὐτῶν ῥάξουσιν] Vor und hinter ἐνώπιον αὐτῶν sind über der Zeile Asterisken hinzugefügt, und am Rande steht ※ Α' Σ' Θ'[465]). Außerdem ist zu ῥάξουσιν am Rande bemerkt: Θ' ῥίψωσιν[466])

(ק' תשכבנה) ונשיהם תשגלנה καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἕξουσιν[467])] Α' καὶ αἱ[468]) γυναῖκες αὐτῶν συγκοιτασθήσονται[469]) Σ' παραχρησθήσονται[470]) Θ' σχεθήσονται[471])

19 צבי ממלכות תפארת גאון כשדים כמהפכת ἣ καλεῖται ἔνδοξος ὑπὸ βασιλέως Χαλδαίων, ὃν τρόπον κατέστρεψεν] Σ' ἡ δύνα-

464) Der Index wird bei ἡττηθήσεται stehen, ist aber in der hier ganz schlechten Photographie nicht zu sehen.

465) Hierdurch soll ἐνώπιον αὐτῶν doch wohl als Zusatz aus Α' Σ' Θ' bezeichnet werden. Es fehlt aber in keiner LXX-Hs. ganz, nur hat B bloßes ἐνώπιον ohne αὐτῶν und zwar hinter ῥάξουσιν, nicht davor wie 710 und viele andere LXX-Hss. (auch S*, der infolge des Homoioteleutons ῥάξουσιν καὶ τὰς οἰκίας αὐτῶν ausläßt). Daher ist die Asterisierung hier unerklärlich. Auch weicht diese Stelle von allen übrigen darin ab, daß hier die asterisierten Worte nicht am Rande stehen.

466) So, im Konjunktiv, die Hs. In der aktivischen Wiedergabe von יִרְטְשׁוּ stimmt Θ' mit der LXX überein, dagegen hat er bei dem folgenden תִּשָּׁגַלְנָה das Aktiv der LXX (ἕξουσιν) in das Passiv (σχεθήσονται) korrigiert. Daraus darf man wohl schließen, daß er hier יְרֻטְּשׁוּ gesprochen hat.

467) Der Index fehlt im Texte und am Rande.

468) Der Artikel gehört nicht dem Α' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

469) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch. Er übersetzt das Nomen שֵׁגַל Ps. 44_{10} durch σύγκοιτος und dementsprechend das Verbum שגל durch συγκοιτάζειν (so auch Deut. 28_{30}, wo aber auffälligerweise der Mann das Subjekt von συγκοιτασθήσεται = יִשְׁגָּל ist). Hieraus folgt zugleich, daß Α' hier wie in Deut. 28_{30} das Kethibh wiedergibt, nicht das Qerê, welches an beiden Stellen שגל durch שכב ersetzt.

470) Diese freie, sinngemäße Übersetzung ist ebenso charakteristisch für Σ', wie die etymologisierende συγκοιτασθήσονται für Α' und die an die LXX sich anlehnende σχεθήσονται für Θ'.

471) Θ' behält das von der LXX gebrauchte Verbum bei und korrigiert nur die aktivische Konstruktion der LXX nach dem Hebräischen in die passivische, vgl. oben S. 28 Anm. 69. Seine Abhängigkeit von der LXX ist um so sicherer, als ἔχειν = שגל sehr selten ist (nur noch LXX Deut. 28_{30}).

μις[472]) τῶν βασιλειῶν[473]), τὸ αὔχημα τῆς ὑπερηφανίας Χαλδαίων, ὡς ἔστρεψεν

20 לנצח εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον[474])] *Α'* εἰς νῖκος[475]) *Σ' Θ'* εἰς τέλος
21 אחים ἤχου[476])] *Α'* τυφώνων[477]) *Σ'* ὁίμ[478]) *Θ'* ἤχων[479])

472) Vgl. Dan. 11_{45} להר צבי קדש *Σ'* εἰς τὸ ὄρος τῆς δυνάμεως τὸ ἅγιον. *Σ'* faßt צבי im Sinne von צבא, das er oft durch δύναμις wiedergibt, z. B. in Is. 34_4 und besonders oft in dem Gottesnamen יהוה צבאות (s. in unseren Fragmenten selbst 1_9. $14_{24.27}$).

473) 710 akzentuiert *βασιλείων*. In Reg. III 4_{21} kommt *βασίλειον* = ממלכה in einem längeren Zusatze vor, welchen Origenes sub asterisco aus *Α' Σ'* in seinen LXX-Text eingeschoben hat, gehört aber dort zweifellos nur *Α'* an; denn bloß dieser gibt ממלכה auch in Reg. III 14_8. IV 15_{19} durch *βασίλειον* wieder, während *Σ'* *βασίλειον* lediglich zur Übersetzung von ארמון „Palast" Ps. $47_{4.14}$. 121_7. Thr. $2_{5.7}$ und מעון „Wohnung (Gottes)" Ps. 67_6 verwendet, dagegen ממלכה unten 14_{16} und Reg. III 2_{46}. Ps. 45_7, um nur die ganz unzweideutigen Fälle anzuführen, durch *βασιλεία* wiedergibt. Also ist *βασιλείων* in 710 nur einer der gar nicht seltenen Akzentuationsfehler.

474) Der Index steht beim vorhergehenden *κατοικηθήσεται*.

475) 710 *νεικος*. *νῖκος* = נצח und *νικοποιός* = מְנַצֵּחַ sind bekannte *Α'*-Übersetzungen.

476) Der Index steht über dem Schluß des vorhergehenden *οἰκίαι*.

477) Schon Montfaucon hatte nach Hieronymus richtig „*Α. τυφώνων*" rekonstruiert. Field korrigiert *τυφώνων* nach Q in *φωνῶν* und führt als Beweis dafür noch an: „Cod. 88 affert: *'Α. φωνῶν*; et Syro-hex.: *'Α. clamores, s. strepitus* (ܐܘܫܐ)". Aber ܐܘܫܐ übersetzt nach R. P. Smith, Thesaurus Syriacus sonst niemals *φωνή*, sondern *ἦχος*, *θόρυβος* u. dgl.; daher ist die Zurückführung von ܐܘܫܐ auf *φωνῶν* mindestens unsicher. Und vollends „Cod. 88" beweist gar nichts. „Cod. 88" ist nicht die berühmte alte Hs. des hexaplarischen LXX-Textes Rom, Privatbibl. Chigi, R. VII. 45, sondern, wie Field selbst nachgewiesen hat, eine von Leo Allatius († 1669) angefertigte Abschrift, s. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 278—280. Am Rande dieser Abschrift hat nun Allatius Fragmente der anderen Übersetzer hinzugefügt, und zwar hat er sie, wie gleichfalls Field (II S. 767) gezeigt hat, großenteils aus der Hs. HoP 86 entnommen. Außerdem aber hat Allatius für Is. offenbar auch die Ausgabe Q's von Curterius benutzt. Hierfür nur zwei absolut sichere Beweise: 1) Zu *κρίμα* Is. 10_2 hat „Cod. 88" nach HoP Appendix ad Esaiam altera die Randnote „*Ἄλλ. χρηματα*". Keine LXX-Hs. und kein anderer Übersetzer hat hier wirklich *χρήματα*, nur Curterius S. 163 bietet

בנות יענה *σειρῆνες*] *Α' Σ'* στρουθοὶ κάμηλοι [480]) *Θ'* θυγατέρες στρουθῶν

22 איים *ὀνοκένταυροι*] *Α' Σ' Θ'* ἰίμ [481])

ותנים בהיכלי ענג *καὶ νοσσοποιήσουσιν ἐχῖνοι ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν*] *Α' Σ' Θ'* καὶ σειρῆνες ἐν ναοῖς τρυφῆς [482])

וימיה לא ימשכו *καὶ οὐ χρονιεῖ*] *Α' Σ' Θ'* καὶ αἱ [483]) ἡμέραι αὐ-

in seinem Abdrucke des LXX-Textes von Q irrtümlich *χρήματα* statt *κρίματα*. Und diesen Druckfehler des Curterius bucht Leo Allatius als Lesart eines *Ἄλλος*. 2) In Is. 13$_{8}$ hat Q die Randnote „*οἱ Γ' ὠδινήσουσιν*", s. oben S. 90 Anm. 454. Aus diesem *ὠδινήσουσιν* ist bei Curterius S. 198 das sinnlose *οδικησουσιν* geworden, und dieses wiederum hat Allatius im „Cod. 88" in *ἀδικήσουσιν* emendiert. Hieraus folgt, daß auch die Note „*Α. φωνῶν*" im „Cod. 88", welche Field zur Bestätigung Q's anführt, aus Curterius, d. h. aus Q selbst, stammt.

478) Bisher nur aus Hieronymus als *ohim* bekannt, wonach man *ὠχίμ* rekonstruierte (so schon bei Drusius).

479) *Θ'* behält die Übersetzung der LXX bei und stellt nur nach dem hebräischen Texte den Plural her, vgl. oben S. 28 Anm. 69. Zur Wahl gerade dieser Übersetzung hat wohl die Rücksicht auf den ähnlichen Klang des hebräischen und griechischen Wortes beigetragen, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

480) Richtiger nach Q u. a. *στρουθοκάμηλοι*, wie auch an den übrigen Stellen (s. Hatch-Redpath) überliefert ist.

481) Dies stimmt genau zu der Angabe des Hieronymus, wonach alle Übersetzer *iim* hatten. Drusius, Montfaucon und Field schreiben im Anschluß an Eusebius und Prokop *ἰείν*.

482) Die Lucian-Hss. 22. 36 etc. fügen zu dem LXX-Texte *ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῆς* (so haben sie statt *αὐτῶν*) die Dublette *καὶ ἐν τοῖς ναοῖς τῆς σπατάλης αὐτῆς* hinzu. Hierzu bemerkt Field: „Proculdubio ex alio interprete, fortasse Symmacho. Cf. Hex. ad Eccl. 2$_{8}$". In der Tat ist Fields Vermutung sehr wohl möglich: nicht nur Eccl. 2$_{8}$ תַּעֲנוּגֹת *Α'* τρυφάς *Σ'* σπατάλας läßt sich für sie anführen, sondern auch Deut. 28$_{54}$ עָנֹג *Α'* τρυφητής *Σ'* σπαταλός (vgl. ferner Field zu Cant. 7$_{6}$). Auch hat Lucian in 14$_{2}$ wiederum eine zweite Übersetzung in starker Anlehnung an *Σ'* hinzugefügt, s. unten S. 95 Anm. 485. Demnach würde hier bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Besonderheit des *Σ'* unberücksichtigt geblieben sein. Zu voller Sicherheit kann man allerdings nicht gelangen, da *Σ'* zur Wiedergabe der Wurzel ענג auch Ableitungen von *τρυφή* verwendet: Ier. 6$_{2}$ מְעֻנָּגָה *Σ'* τρυφερᾷ, Is. 58$_{14}$ תִּתְעַנַּג *Α' Σ' Θ'* ἐντρυφήσεις.

483) Dieses *αἱ*, welches Drusius und Montfaucon nach Curterius schon

τῆς οὐ μὴ ἀφελκυσθῶσιν[484])

Kapitel 14.

1 הגר ὁ γειώρας] Α' Σ' Θ' ὁ προσήλυτος

2 התנחלום בית ישראל(ו) κατακληρονομήσουσιν καὶ πληθυνθήσονται] Σ' διελοῦνται αὐτοὺς οἶκος Ἰσραήλ[485])

שבים לשביהם αἰχμάλωτοι οἱ αἰχμαλωτεύσαντες αὐτούς] Α' Σ' Θ' αἰχμαλωτίζοντες τοὺς αἰχμαλωτίσαντας αὐτούς

ורדו בנגשיהם καὶ κυριευθήσονται οἱ κυριεύσαντες αὐτῶν] Σ' καὶ ὑποτάξουσι τοὺς φορολογοῦντας[486]) αὐτούς

4 המשל הזה τὸν θρῆνον τοῦτον] Α' Σ' Θ' τὴν παραβολὴν ταύτην

מדהבה ὁ ἐπισπουδαστής] Σ' Θ' ἡ φορολογία[487])

5 מטה τὸν ζυγόν] Α' Σ' ῥάβδον Σ'[488]) βακτηρίαν

7 (gr. 6) שקטה πεποιθώς[489])] ἡσύχασεν[490])

8 ברושים τὰ ξύλα τοῦ Λιβάνου] Α' ἐλάται[491]) Σ' Θ' πίτυες

richtig hatten, läßt Field fort, da er der falschen Angabe über XII = Q bei HoP (erste „Appendix ad Esaiam") vertraut. Der Artikel paßt durchaus zu Θ', welchen Q als einzigen Autor nennt, aber nicht zu Α', s. oben S. 26 Anm. 55. Auch οὐ μή = לא ist dem Α' nicht zuzutrauen.

484) Q ἐφελκυσθῶσιν.

485) Die Lucian-Hss. 22. 36 etc. fügen zum alten LXX-Texte hinzu καὶ καταδιελοῦνται αὐτοὺς οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ. Diese von Field einem Ἄλλος zugeschriebene zweite Übersetzung geht offenbar auf die in 710 überlieferte Σ'-Übersetzung zurück, vgl. oben S. 94 Anm. 482.

486) Vgl. Iob 3_{18}. 39_{7} נֹגֵשׂ LXX φορολόγος und oben 3_{12}.

487) Ebenso übersetzt Hieronymus in der Vulgata *tributum*. Diese Bedeutung wird aus dem Zusammenhange erschlossen sein, denn שבתה מדהבה folgt auf שבת נגש, und נגש hatte Σ' eben vorher in 14_{2} durch φορολογῶν wiedergegeben (vgl. die vorige Anm.).

488) Da ῥάβδον für Σ' auch anderweit bezeugt ist (s. Field Auct. S. 29), wird C' vor βακτηρίαν Schreibfehler für Θ' sein.

489) Der Index steht beim vorhergehenden ἀνεπαύσατο, aber da ἡσυχάζειν gewöhnlich = שקט ist, wird dies ein Versehen sein, welches wohl dadurch hervorgerufen wurde, daß ἡσύχασεν seiner Form nach viel besser zu ἀνεπαύσατο als zu πεποιθώς zu passen schien.

490) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen.

491) Ebenso übersetzt Α' in Ps. 103_{17}. Is. 37_{24}. 41_{19}. 55_{13}. 60_{13}. Os. 14_{9}. Kein anderer Übersetzer gibt ברוש durch ἐλάτη wieder.

9 רגזה *ἐπικράνθη*] *Α' ἐκλονήθη*[492] *Σ' ἐσαλεύθη* *Θ' ὠργίσθη*[493])

עורר לך רפאים כל עתודי ארץ *συνηγέρθησάν σοι πάντες οἱ γίγαντες οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς*] *Α'Θ' ἐξήγειρέν σοι ῥαφαείμ, πάντας καιρίμους γῆς*[494])

10 חלית *ἑάλως*] *Α' ἠρρώστησας*[495]) *Σ' ἐμαλακίσθης* *Θ' ἐτρώθης*[496])

נמשלת *κατελογίσθης*] *Σ'Θ' συμπαρεβλήθης*

11 גאונך *ἡ δόξα σου*] *Α' τὸ*[497]) *ὑπερφερές*[498]) *σου* *Σ'Θ' ἡ ὑπερηφανία σου*

המית נבליך *ἡ πολλὴ εὐφροσύνη σου*] *Σ' ἐθανατώθη τὸ πτῶμά σου*[499]) *Θ' ὁ θάνατος κατέρρηξέν σε*[500])

מכסיך *τὸ κατακάλυμμά σου*] *Σ' περιβόλαιόν*[501]) *σου*

492) Vgl. oben S. 55 Anm. 230.

493) Vgl. z. B. 14_{18} מרגיז *Θ' παροργίζων*.

494) *καιρίμους* gehört wohl speziell dem *Α'* an, vgl. oben zu *καιρίμων* 1_{11}. Auch das Fehlen des Artikels in *πάντας καιρίμους γῆς* spricht für *Α'*, vgl. oben S. 26 Anm. 55.

495) *ἀρρωστεῖν* und *ἄρρωστος, ἀρρωστία, ἀρρώστημα* kommen bei *Α'* oft als Übersetzung von חלה und seinen Derivaten vor, bei *Σ'* und *Θ'* dagegen selten und meistens an Stellen, wo sie mit *Α'* zusammengefaßt sind, sodaß man keine Gewähr für die Genauigkeit der Überlieferung hat; s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 160 und Suppl. S. 200.

496) *τιτρώσκειν* und *τρῶσις* kommen nach Hatch-Redpath oft bei *Σ'* vor, vgl. auch unten 14_{12}; für *Θ'* liefern erst unsere Fragmente eine Belegstelle in 1_{6}, und dort hat die Verwendung von *τρῶσις* ihren besonderen Grund, s. z. St. Umgekehrt sind *μαλακία* und *μαλακίζεσθαι* bei *Θ'* je einmal belegt, bei *Σ'* aber gar nicht. Daher werden die Übersetzungen von *Σ'* und *Θ'* hier vertauscht sein. — *Σ'* gibt durch *τιτρώσκειν* und *τρῶσις* meistens Formen und Ableitungen von חלל wieder, dann aber auch von חלה (vgl. besonders Is. 57_{10} חלית *Σ' ἐτρώθης*) und חלש (unten 14_{12}).

497) *τὸ* gehört nicht dem *Α'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

498) Zu *ὑπερφερές* = גאון vgl. oben S. 35 Anm. 95.

499) *Σ'* sprach הֵמִית oder הֵמַת statt הֶמְיַת und leitete נבליך von נְבֵלָה ab, vgl. Ier. 36_{30} נבלתו *Σ' τὸ πτῶμα* ⟨*αὐτοῦ*⟩. Ähnlich Hieronymus in der Vulgata *concidit cadaver tuum*.

500) *Θ'* sprach הַמָּוֶת. Welche Verbalform er in נבליך gesehen hat, läßt sich nicht sicher sagen.

501) *περιβόλαιον* kam zwar oben 3_{22} bei *Α'* vor, ist aber sonst gerade für *Σ'* mehrmals bezeugt, s. Hatch-Redpath.

12 הילל ὁ ἑωσφόρος] Σ' ὀλολύζων[502])

חולש על גוים ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη] Σ' ὁ τιτρώσκων[503]) ἐπ' ἔθνη Θ' ὁ ἀσθενείας παρέχων ἐπ' ἔθνη

13 אל τοῦ οὐρανοῦ[504])] Α' Θ' ἰσχυροῦ[505]) Σ' θεοῦ

מועד ὑψηλῷ] Α' Σ' συνταγῆς[506]) Θ' καιροῦ

בירכתי צפון ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ πρὸς βορρᾶν] Α' Σ' Θ' ἐν μηροῖς βορρᾶ

14 על במתי עב ἐπάνω τῶν νεφελῶν[507])] Α' ἐπὶ[508]) ὑψώματα[509]) πάχους[510]) Σ' ἐφ' ὑψηλῇ νεφέλῃ

15 אל ירכתי בור εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς[507])] Α' Θ' πρὸς μηροὺς λάκκου Σ' εἰς βάθη λάκκου

16 ישגיחו θαυμάσουσιν] Α' Σ' Θ' κατακύψουσιν

מרגיז ὁ παροξύνων] Α' ὁ κλονῶν Σ' ταράξας[511])

מרעיש ממלכות σείων βασιλεῖς] Σ' συσσείσας βασιλείας

502) Diese Übersetzung gehört nach Hieronymus dem Α' an. Wer recht hat, läßt sich nicht entscheiden, da ὀλολύζειν = הֵילִיל bei allen Übersetzern von der LXX an vorkommt.

503) Vgl. oben Anm. 496.

504) Statt bei οὐρανοῦ steht der Index beim vorhergehenden οὐρανόν = שמים.

505) Vgl. oben S. 28 Anm. 66.

506) S. die Anmerkung zu συνταγάς 1 14.

507) Die Randnoten zu Vers 14 und 15 sind in 710 vertauscht, daher steht auch der Index für die Randnoten zu Vers 14 bei θεμέλια Vers 15, und umgekehrt der Index für die Randnoten zu Vers 15 bei ἐπάνω Vers 14.

508) Über das Fehlen der Elision bei Α' s. oben S. 77 Anm. 362.

509) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1422 (nur in Eccl. 10 6 ist ἐν ὑψώμασι = במרומים) und Suppl. S. 215. Kein anderer Übersetzer gibt במה durch ὕψωμα wieder, daher wird auch das in Lev. 26 30 anonym überlieferte ὑψώματα = במות(יכם) (s. HoP und Brooke-McLean z. St.; Field willkürlich erweiternd τὰ ὑψώματα ὑμῶν) dem Α' angehören.

510) Vgl. oben S. 50 Anm. 198.

511) Q hat umgekehrt κλονῶν ohne, ὁ ταράξας mit Artikel. Das ist natürlich das Richtige, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel". (Noch Field gibt nach Curterius für Α' falsch ὁ κλονῶν an, vgl. oben S. 18 unter „Q". Swete, der aus der Photographie Q's gesehen hat, daß nur κλονῶν dasteht, schlägt fragweise vor, davor den Artikel zu ergänzen!) — Über κλονεῖν s. oben S. 55 Anm. 230.

17 (אסירי(ו τοὺς ἐν ἐπαγωγῇ[512])] A' Σ' Θ' δεσμίους

18 איש ἄνθρωπος] Σ' ἕκαστος

19 מקברך ἐν τοῖς ὄρεσιν] ἀπὸ τοῦ τάφου σου[513])

כנצר נתעב ὡς νεκρὸς ἐβδελυγμένος] A' ὡς ἀκρεμὼν[514]) διαπεπαρμένος[515]) Σ' ὡς ἔκτρωμα Θ' ὡς βλαστός

אל אבני בור εἰς ᾅδου] A' Θ' ἐπὶ[516]) λίθους λάκκου Σ' ἐπὶ θεμελίους[517]) λάκκου

כפגר מובס ὃν τρόπον ἱμάτιον ἐν αἵματι πεφυρμένον] A' Σ' ὡς σῶμα δυσῶδες[518]) Θ' ὡς ζεκός[519])

512) Der Index fehlt im Texte.

513) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen.

514) Oder *ἀκρέμων*? 710 schreibt *ακρεμων* ohne Spiritus und Akzent. — Hieronymus Sp. 179 berichtet, daß A' כנצר נתעב durch *quasi sanies polluta* wiedergegeben habe. Damit übereinstimmend berichtet derselbe Sp. 255 nochmals, A' habe נצר durch *ἰχώρ* übersetzt; auch fügt er hier die Σ'-Übersetzung *ἔκτρωμα* und die Θ'-Übersetzung *germen* hinzu und bemerkt noch ausdrücklich, daß A' hier anders übersetze als in 11_1, wo er נצר durch *ἀκρεμών* wiedergegeben hatte. Danach sollte man annehmen, daß Hieronymus genau zugesehen hat. 710 stimmt in *ἔκτρωμα* und *βλαστός* ganz zu den Angaben des Hieronymus, gibt aber für A' nicht *ἰχώρ* an, sondern *ἀκρεμών*, also eben das Wort, welches A' nach Hieronymus wohl in 11_1, aber nicht an unserer Stelle verwendet haben soll. Hier ist ein unlösbarer Widerspruch. Übrigens wäre für *ἀκρεμών* noch anzuführen, daß es in Is. 60_{21} abermals als A'-Übersetzung von נצר vorkommt.

515) *διαπεπαρμένος* = נתעב ist ohne jede Parallele und unerklärlich. Sollte es etwa aus *διαπεπατημένος* oder *-μένον* entstanden sein und ursprünglich zu מובס gehören, welches A' nach Fields Retroversion durch *συμπεπατημένον* wiedergegeben hätte (s. Anm. 518)?

516) Dies *ἐπὶ* wird nur dem Θ' angehören.

517) Bisher nur aus Hieronymus als *fundamenta* bekannt, wonach man seit Drusius *θεμέλια* rekonstruierte.

518) Hieronymus Sp. 256: „*Sicut cadaver putridum* [dies ist die eigene Übersetzung des Hieronymus] sive, ut Aquila transtulit, *conculcatum*". Hiernach hat Field „*A. ὡς πτῶμα συμπεπατημένον*" rekonstruiert. 710 stimmt wieder nicht zu Hieronymus. *ὡς σῶμα δυσῶδες* wird nur dem Σ' angehören, denn die richtige Übersetzung *conculcatum* ist für A' sehr wahrscheinlich und vielleicht in dem *διαπεπαρμένος* von 710 entstellt erhalten, s. Anm. 515. — Σ' und Θ', denen Hieronymus folgt, scheinen בוס im Sinne von באש gefaßt zu haben, vgl. Is. 34_3 (באש(ם Σ' *ἡ δυσωδία*.

20 לא תחד אתם בקבורה οὐκ ἔσται καθαρόν, οὕτως οὐδὲ σὺ ἔσῃ καθαρός] Α' οὐχ ἅμα σὺν αὐτοῖς ἐτάφη[519])

ארצ(ך τὴν γῆν) μου] Α' Σ' Θ' σου[521])

עמ(ך τὸν λαόν) μου] Α' Σ' Θ' σου[521])

22 לבבל αὐτῶν] Α' Σ' Θ' τῆς Βαβυλωνίας[522])

נין ונכד σπέρμα] Α' γονήν Σ' ἀπόγονον[523])

23 ושמתיה למורש קפד καὶ θήσω τὴν Βαβυλωνίαν ἔρημον ὥστε κατοικεῖν ἐχίνους] Α' Σ' Θ' καὶ θήσω αὐτὴν εἰς κληρονομίαν ἐχίνου

ואגמי מים καὶ ἔσται εἰς οὐθέν] Α' καὶ λίμνας[524]) ὑδάτων Σ' Θ' ἕλη[525]) ὑδάτων

וטאטאתיה במטאטא השמד καὶ θήσω αὐτὴν πηλοῦ βάραθρον εἰς ἀπώλειαν] Σ' Θ' καὶ πηλοβροχήσω[526]) αὐτὴν ἐν πηλοβροχίᾳ ἀφανισμῷ

519) ὠζεκός „stinkend geworden" (ergänze aus dem Vorhergehenden σῶμα) ist Partizip von ὤζεικεν, einer hellenistischen Perfektbildung nach Analogie des Aorists ὤζεσεν LXX Exod. 8_{14} (öfter im Kompositum ἐπώζεσεν Exod. 7_{21}. $16_{20.\,24}$). Klassisch würde es ὤζηκεν heißen; diese Form ist von Photius, Lexicon ed. Naber 2 (1865), S. 273 Z. 10 bezeugt. — Θ' faßt מובס ebenso auf wie Σ', vgl. die vorige Anmerkung.

520) Diese Übersetzung ist für Α' viel zu frei, entspricht dagegen gut der Art des Σ'. Statt ἐτάφη wird es ἐτάφης heißen müssen.

521) „Α' Σ' Θ' σου" ist beidemal nicht an den Rand, sondern im Texte selbst über μου geschrieben.

522) Q hat „Α' Σ' τῆς Βαβυλῶνος": richtig, denn Βαβυλωνία kommt nach Hatch-Redpath Suppl. S. 31 bei Α', Σ' und Θ' nicht vor.

523) Vgl. Iob 18_{19} לא נין לו ולא נכד Α' οὐ γονεὺς αὐτῷ καὶ οὐκ ἔγγονον (Montfaucon hat ἔγγονον, anscheinend willkürlich, in ἔγγονοι geändert, und Field hat dies in seinem Texte beibehalten). Ist dort das anstößige γονεὺς in γονὴ zu korrigieren? Und ist an unserer Stelle etwa Σ' aus κ(αὶ) entstanden und γονὴν καὶ ἀπόγονον die Α'-Übersetzung von נין ונכד?

524) Ebenso übersetzt Α' in Is. 35_{7}. 41_{18} (Auct.), außerdem nur die LXX in Ps. 106_{35}. 113_{8} und ein Ungenannter, vermutlich Α', in Exod. 7_{19} (Field = Montfaucon ἐπὶ τὰς λίμνας αὐτῶν = על אגמיהם, aber die Hss. selbst haben, wie Field in der Anm. sagt, nur λίμνας; damit fällt der Anstoß, welchen der Artikel bei Α' bieten würde [s. oben S. 26 Anm. 55], weg).

525) Ebenso übersetzt Σ' in Ier. 51_{32} (Α' Σ').

526) Σ' Θ' leiten, wie schon die LXX, מאטא von טיט πηλός ab. (Einige Hss. haben hier das Qerē וְטֵאטֵאתִיהָ.)

24 צבאות Σαβαώθ] Α' στρατειῶν Σ' Θ' δυνάμεων[527])
תקום μενεῖ] Σ' στήσεται
25 (עלו) ὁ ζυγός[528])] Α' ὁ κλοιός[529])
(סבלו) τὸ κῦδος[528])] Σ' Θ' βάσταγμα
26 ÷ κύριος[530])] οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις[531])
נטויה על כל הגוים ὑψηλὴ ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη] Α' Σ' Θ' ἐκτεταμένη κατὰ πάντων τῶν ἐθνῶν[532])
27 צבאות ὁ ἅγιος] Α' στρατειῶν Σ' Θ' δυνάμεων
יפר διασκεδάσει[533])] ἀκυρώσει
28 משא ῥῆμα] Α' ἄρμα[534]) Σ' Θ' λῆμμα[535])

527) 710 schreibt Α' Σ' Θ' δυναμεων στρατειων. Hier hat sich, wie 1_{9}. 14_{27} und andere Parallelstellen lehren, Σ' Θ' δυναμεων fälschlich zwischen Α' und στρατειων eingeschoben. Eine ähnliche falsche Zusammenziehung zweier Übersetzungen findet sich unten in 15_{1}, s. S. 104 Anm. 553.

528) Die beiden Noten Α' ὁ κλοιός und Σ' Θ' βάσταγμα sind am Rande unter demselben Index vereinigt. Im Texte steht überhaupt kein Index.

529) κλοιός = על kommt häufiger in der LXX vor (s. Hatch-Redpath), ist aber sonst nur bei Θ' Is. 10_{27} belegt. Α' übersetzt על Deut. 28_{48}. Os. 11_{4} (nur syrisch erhalten) durch ζυγός. Da nun auch die Hinzufügung des Artikels der Praxis des Α' widerspricht (s. oben S. 26 Anm. 55), so wird der Autorname falsch sein und wohl durch Θ' ersetzt werden müssen. Der falsche Autorname ist wahrscheinlich durch die Zusammenfassung dieser Randnote mit der folgenden, in der Σ' Θ' schon vertreten waren, veranlaßt.

530) Vor und hinter κύριος ist ein Obelus über die Zeile gesetzt. Bei der Randnote steht keinerlei Zeichen; die Setzung eines solchen war überflüssig, da die Randnote genau neben der Textzeile steht, zu der sie gehört, vgl. dagegen unten S. 103 Anm. 547.

531) Nur diese Bemerkung ist neu; die Obelisierung an sich war schon aus Syrohex. bekannt.

532) Vor der ersten Zeile dieser Randnote steht Α' Σ' Θ', aber Σ' wird dann vor der mit -τὰ beginnenden zweiten Zeile wiederholt. Die Wiedergabe von על durch κατὰ ist bei Α' unwahrscheinlich.

533) Der Index steht beim folgenden ἀποστρέψει. Aber ἀκυροῦν ist die regelrechte Α'-Übersetzung von הֵפֵר (Num. 30_{13}. Deut. 31_{20}. Iob 5_{12}. 40_{3} [s. oben S. 82 Anm. 399]. Ps. 32_{10}. 88_{34} [Mercati]. 118_{126}. Is. 24_{5}), daher wird es hier ebenso sein (Α' konnte vor ἀ- leicht ausfallen).

534) Dies Wort kommt nur bei Α' vor. Es ist eine für ihn charakteristische etymologisierende Übersetzung: נשא αἴρειν, שאת ἄρσις (Gen. 49_{3}), משא ἄρμα (oft).

535) Ebenso 15_{1} (s. unten). 19_{1}. 21_{11} u. ö.

29 פלשת *ἀλλόφυλοι*] Φυλιστιείμ[536])
שרש *σπέρματος*] Α' Σ' ῥίζης
צפע ἔκγονα ἀσπίδων[537])] Α' Σ' Θ' βασιλίσκος
שרף מעופף ὄφεις πετόμενοι] Α' ἐμπιπρῶν[538]) πετάμενος[539])
Σ' φυσῶν[540]) καὶ ἐκλύων[541]) Θ' ἐκρυφῶν[542]) πετόμενος[543])

536) *Φυλιστιείμ*, hier ohne Autornamen, findet sich 9_{11} mit *ν* statt *μ* und 11_{14}. 14_{21} als *Φυλισθιείμ* bei allen drei Übersetzern. Vgl. auch unten S. 103 Anm. 548.

537) Der Index fehlt im Texte. Vgl. oben 11_{8}.

538) In der Parallelstelle Is. 30_{6} gibt Α' שָׂרָף wie in Deut. 8_{15} durch *ἐμπρηστής* wieder, vgl. oben S. 75 Anm. 352. Überliefert ist dort allerdings *ἐκπρηστής*, aber Field hat dies mit Recht in *ἐμπρηστής* korrigiert.

539) Auch in der Parallelstelle 30_{6} ist für Α' *πετάμενος* mit *-ά-* überliefert, während die LXX und Θ' an beiden Stellen die Form mit *-ό-* haben (nur B hat an unserer Stelle *πετάμενοι*). Vor *πετάμενος* ist jedoch in 30_{6} ein *ἐκ-* hinzugefügt, doch ist dies wohl nur irrtümlich vom vorhergehenden *ἐκπρηστής* (s. die vorige Anmerkung) wiederholt.

540) Vgl. das in Deut. 8_{15} anonym überlieferte *φυσήματος* = שרף (in נָחָשׁ שָׂרָף). Daher kann die Richtigkeit der Überlieferung nicht bezweifelt werden, obwohl sich nicht sagen läßt, wie Σ' auf diese Deutung gekommen ist. — Daß Σ' in der Parallelstelle 30_{6} שרף ganz anders übersetzt (*βασιλίσκος*), beweist auch nicht gegen *φυσῶν*, da Σ' dieselben Wörter an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden übersetzt, vgl. oben S. 78 Anm. 369.

541) Ebenso übersetzt Σ' מעופף in der Parallelstelle 30_{6}. Er leitete מעופף von der Wurzel עיף ab, vgl. oben S. 74 Anm. 342.

542) 710 schreibt *ἐκκρυφῶν* und meint damit wohl *ἐκ κρυφῶν* „aus Schlupfwinkeln", denn die Worttrennung ist in 710 wie überhaupt in den älteren Minuskelhandschriften noch sehr unvollkommen, und gerade die Präpositionen werden sehr gern mit dem abhängigen Nomen zusammengeschrieben. *εκ κρυφων* gibt auch Field in der Parallelstelle 30_{6} nach „Cod. 88" als die überlieferte Θ'-Lesart an. In der Anmerkung aber emendiert er es, da „aus Schlupfwinkeln" unerklärlich ist und Hieronymus an unserer Stelle (14_{29}) *absorbens* übersetzt, gut in *ἐκροφῶν* „ausschlürfend", indem er diese Übersetzung richtig aus dem syrischen und neuhebräischen ܡܨ שָׂרַף „schlürfen" erklärt. Ganz hat er damit allerdings das Richtige noch nicht getroffen: *εκκρυφων* ist nicht in *ἐκροφῶν*, sondern nur mit Streichung des einen *κ* in *ἐκρυφῶν* zu korrigieren, wie die Hs. HoP 86, die Quelle des „Cod. 88" (s. oben S. 93 Anm. 477), ganz richtig hat, s. Fields Anm. zu 30_{6} im Auctarium. Denn „schlürfen" heißt, wie uns

30 בכורי דלים πτωχοὶ δι' αὐτοῦ] Α' πρωτότοκοι πραέων Σ' πρωτότοκοι πενήτων [544])

J. Wackernagel lehrt, ionisch ῥυφεῖν, s. O. Hoffmann, Die griechischen Dialekte 3 (1898), S. 289, und ῥυφεῖν kommt auch spätgriechisch neben ῥοφεῖν vor, s. Corpus glossariorum latinorum III (1892), S. 6 Z. 20 ῥυφω *sorbeo* (Hermeneumata Leidensia) und S. 464 Z. 16 *sorbo* ῥυφῶ (Glossae Stephani). Daß Leo Allatius, der Schreiber des „Cod. 88", in 30_8 dieselbe falsche Emendation gemacht hat wie unsere Hs. in 14_{29}, gehört zu den sonderbaren Zufällen, die manchmal in der Textgeschichte vorkommen.

543) Da Hieronymus an unserer Stelle *absorbens volucrem* übersetzt, hat Field vorgeschlagen, in der Parallelstelle 30_6 εκ ηρυφων πετομενος in ἐκροφῶν πετόμενον zu korrigieren (vgl. die vorige Anm.). Die Herstellung des Akkusativs ist jedoch überflüssig, da Hieronymus, auch wenn er dem Θ' folgt, doch nicht ganz mit ihm übereinzustimmen braucht. Auch ist sie jetzt, wo unsere Hs. für 14_{29} gleichfalls den Nominativ bezeugt, sehr unwahrscheinlich.

544) Α' übersetzt Ableitungen der Wurzel דלל nie durch πραΰς, sondern durch die bei keinem anderen Übersetzer vorkommenden Wörter ἀραιός (Ps. 81_3. Prov. 10_{15} [„Α' Θ'": gewiß falsch]. Ier. 39_{10} [nur syrisch erhalten]) und ἀραιοῦσθαι (Reg. II 3_1. Is. 38_{14}); die beiden Stellen, an welchen er nach Field anders übersetzt hätte, Prov. 28_3 (πτωχός) und Ier. 52_{15} (πένης), sind unglaubwürdig: in Prov. 28_3 ist Α' mit Θ' zusammengefaßt, und in Ier. 52_{15} stammt der mit ἀπὸ δὲ τῶν πενήτων = ומדלות beginnende Zusatz nicht aus Α', der durch die Freiheit der Übersetzung absolut sicher ausgeschlossen ist, sondern aus dem lucianischen Texte (Q führt den Zusatz sub asterisco ohne Autornamen an, den Namen Α' hat Montfaucon willkürlich hinzugefügt). Σ' übersetzt Ableitungen der Wurzel דלל durch ἄτονος (Iob 5_{16} [Auct.]. Ps. 81_3) und ἀτονεῖν (Ps. 78_8. 114_6. 141_7), πτωχός (Prov. 10_{15} [„Σ' Ε'"; nur syrisch erhalten]. 22_{22}) und ἐλαττοῦσθαι (Reg. II 3_1), aber, soweit wir bisher wissen, nicht durch πένης. Dagegen gibt Θ' דל in Iob 34_{28}. Is. 26_6. Ier. 39_{10}. 52_{16} durch πένης wieder. Daher wird πενήτων auch an unserer Stelle dem Θ' angehören, und es bleibt dann πραέων für Σ' übrig, sodaß wir hier dieselbe Verschiebung der Autorennamen haben wie in Iob 5_{16}, wo Field im Hauptwerke לדל Α' ἀτόνῳ Σ' πτωχῷ, im Auctarium aber richtig Σ' ἀτόνῳ Θ' πτωχῷ bietet. Gegen die Zuweisung von πραέων an Σ' könnte man allerdings einwenden, daß auch Σ' דל sonst nicht durch πραΰς wiedergibt; aber da diese Übersetzung sonst überhaupt bei keinem Übersetzer vorkommt (auch nicht in der LXX), so kann man sie noch am ehesten dem Σ', der in der Wiedergabe der hebräischen Wörter besonders stark wechselt, zutrauen. Für die Zuweisung der beiden Übersetzungen an Σ' und Θ' ist

לבטח *ἐπ' εἰρήνης*] *Α'*[545]) *ἀμερίμνως* *Θ' πεποιθότες*

ירבצו *ἀναπαύσονται*] *Α' Σ' Θ' κατακλιθήσονται*[546])

31 ÷ *πόλεων*[547])] *οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις*

פלשת כלך *οἱ ἀλλόφυλοι πάντες*] *Α' Σ' Θ' Φυλισθιείμ*[548]) *πᾶσα*

τοῦ εἶναι[549])] *οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις*

מועדיו[550])] *Α' συντεταραγμένοις*[551]) *αὐτοῦ* *Σ' Θ' συντεταγμένοις αὐτοῦ*[552])

noch anzuführen, daß die Reihenfolge Σ', Θ' der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel entspricht.

545) Α' steht auch hier falsch für Σ'. Denn die Übersetzung ist für Α' zu frei, und *ἀμέριμνος* mit allen seinen Ableitungen (*ἀμερίμνως*, *ἀμεριμνία*, *ἀμεριμνεῖν*) kommt, wie Hatch-Redpath lehren, nur bei Σ' vor (Ausnahme Ps. 61 9 בטחו Α' Σ' *ἀμεριμνεῖτε*: unglaubwürdig).

546) Ebenso übersetzt Α' in Gen. 49 9. Is. 11 7. 54 11 (מַרְבִּיץ *κατακλίνω*) und Θ' in Is. 11 7. Aus Σ' ist kein Fall bekannt, denn in Is. 11 7 stammen die beiden Übersetzungen mit *κατακλιθήσονται* = ירבצו nicht, wie Field nach Montfaucon angibt, von Α' Θ' und Σ', sondern von Α' und Θ', s. Swete. (Curterius hat in Is. 11 7 Α' Θ' und Θ'. Montfaucon hat dies falsch emendiert, indem er das zweite Θ' in Σ' korrigierte, statt das erste Θ' zu streichen.)

547) Vor und hinter *πύλαι πόλεων* ist ein Obelus über die Zeile gesetzt; es darf aber, wie in Syrohex. auch richtig geschehen ist, nur *πόλεων* obelisiert werden, da *πύλαι* dem שער des hebräischen Textes entspricht. Hier steht der Obelus auch vor und hinter der ersten Zeile der Randnote, weil die Randnote hier nicht neben die Textzeile, zu der sie gehört, gestellt werden konnte; vgl. dagegen oben S. 100 Anm. 530.

548) Über die Schreibung dieses Wortes s. oben zu 14 29. Α' gibt פלשת in Ps. 59 10. 82 8 (Α' Σ'). 86 4 durch *Φυλιστιαία* wieder, und dies erwartet man auch hier wegen des *πᾶσα*. Allerdings hatten wir auch in 14 29, wo gleichfalls כלך folgt, *Φυλιστιείμ* = פלשת.

549) Hier stehen nicht, wie am Anfange des Verses und in Vers 26, Obelen, sondern ein gewöhnlicher Index im Texte und am Rande, und zwar ist er im Texte zum vorhergehenden *καὶ οὐκ* gesetzt. Dahin gehört er aber sicher nicht. Wo der hebräische Text ואין בודד במועדיו hat, bietet die LXX *καὶ οὐκ ἔστιν τοῦ εἶναι*. Das ist unverständlich; aber klar ist, daß gerade *καὶ οὐκ ἔστιν* genau dem hebräischen ואין entspricht. Also paßt die Bemerkung *οὐ κεῖται παρ' Ἑβραίοις* nur zu *τοῦ εἶναι*.

550) Masoretische Vokalisation מוֹעָדָיו, aber die Übersetzer sprachen wohl מוּעָדָיו. — Der Index hat sich hier, wo das hebräische Wort gar kein Äquivalent in der LXX hat (s. die vorige Anm.), zu *ἐωσθήσονται*

Kapitel 15.

1 משא τὸ ῥῆμα] *Α'* ἄρμα *Σ' Θ'* λῆμμα[553])
שדד 1° ἀπολεῖται] ἐπρονομεύθη[554])
נדמה 2° [555])] *Α' Θ'* ἐσιώπησεν *Σ'* ἐσιωπήθη
2 גרועה[556]) כל זקן πάντες βραχίονες κατατετμημένοι] *Σ' Θ'* πᾶς πώγων ἐξυρημένος *Σ'* κατατετμημένος[557])

14₃₂ verirrt. Die Randnoten stehen hinter der zweiten Note zu 15₁ (ἐπρονομεύθη), werden aber durch den Index als zu σωθήσονται gehörig bezeichnet.

551) συντεταραγμένοις paßt gar nicht. Es muß Schreibfehler für συντεταγμένοις sein, denn *Α'* übersetzt נועדו Am. 3₃ durch συντάξονται und מועד oft durch συνταγή, s. oben zu 1₁₄. Der Schreibfehler muß aber alt sein, da *Α'* sonst mit *Σ' Θ'* zusammengefaßt wäre. Er ist wahrscheinlich durch das τεταραγμέναι, welches die LXX kurz vorher in diesem Verse hatte, veranlaßt.

552) Bisher aus den Lucianhss. bekannt, s. Field.

553) Die richtige Verteilung der beiden Übersetzungen auf die drei Übersetzer hatte 710 oben in 14₂₈, s. daselbst. Hier schreibt er falsch zusammenziehend *Α' Σ' Θ'* αρμα λημμα, vgl. oben S. 100 Anm. 527.

554) Diese Übersetzung wird dem *Α'* angehören. Denn mit Ausnahme von Prov. 11₃, wo *Θ'* nach Syrohex. שדד durch προνομεύειν wiedergegeben hat, übersetzt nur *Α'* so und zwar so gut wie regelmäßig, s. Ps. 136₃. Is. 33₁ und die von Field aus dem Syrischen oder Lateinischen retrovertierten Stellen Ps. 16₉. Ier. 4₃₀. 6₂₆. 9₁₉ (*Α'* von Field als Autor ergänzt). 10₂₀. 12₁₂. 48₁.₂₀. 49₁₀. 51₄₈.₅₆; daneben findet sich als *Α'*-Übersetzung von שדד nur noch ταλαιπωρεῖν, entweder allein (Ier. 4₂₀. 49₂₈) oder als Variante zu προνομεύειν (Ier. 4₃₀ [ταλαίπωρος]. 49₁₀. 51₅₆) überliefert. Entsprechend übersetzt *Α'* auch שד stets durch προνομή, s. oben S. 89 Anm. 452.

555) Der hebräische und griechische Text weichen hier so stark voneinander ab, daß man sie nicht identifizieren kann. Der Index steht bei ἀπολεῖται 15₁.

556) Im Hebräischen kommt die Variante גדועה vor, s. Ginsburgs neue Ausgabe des A. T. (den Titel s. oben S. 70 Anm. 317). Darauf wird κατατετμημένοι und -μένος zurückgehen. Allerdings ist κατατέμνειν sonst außer der zweifelhaften Stelle Ier. 48₃₇ (s. Field) nicht = גדע, wohl aber öfters = גדד (Belege bei Hatch-Redpath).

557) Da *Σ'* zweimal vorkommt, sind die Autorennamen nicht in Ordnung. Eine sichere Korrektur ist nicht möglich. Am befriedigendsten

4 על כן חלצי מואב יריעו *διὰ τοῦτο ἡ ὀσφὺς τῆς Μωαβίτιδος βοᾷ*] *A' ἐπὶ τούτῳ*[558]) *ἔξωμοι Μωὰβ ἀλαλάξωσι* *Σ' ἕνεκεν τούτου οἱ εὔζωνοι*

5 יזעק בריחה[559]) *βοᾷ ἐν ἑαυτῇ*] *A' Σ' κραυγάζει*[560]) *μοχλὸς αὐτῆς* *Θ' βοήσεται σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς*

וזעקת שבר יעערו *βοᾷ σύντριμμα καὶ σεισμός*] *A' Σ' Θ' κραυγὴν συντριμμοῦ ἐξεγείρουσιν*[561])

6 משמות *ἔρημον*] *A' Σ' Θ' ἠφανισμένον*[562])

7 על כן יתרה[563]) עשה *μὴ καὶ οὕτως μέλλει σωθῆναι*] *A' ἐπὶ τούτῳ*[564]) *περίσσευμα αὐτῆς ἐποίησεν* *Σ' διότι περισσῶς ἐποίησεν* *Θ' διὰ τοῦτο ὑπόλειμμα*[565]) *αὐτῆς ἐποίησεν*

wäre die Annahme, daß die Neuübersetzung *ἐξυρημένος* dem *A'* und *Σ'*, das aus der LXX beibehaltene *κατατετμημένος* dem *Θ'* angehörte (vgl. oben S. 28 Anm. 69). Auch würde sich so eine bessere Reihenfolge der Übersetzer (vgl. S. 6 Anm. 2) ergeben. Nur sind die Änderungen reichlich stark. Übrigens vgl. Field zu Ier. 48 37.

558) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

559) In der masoretischen Vokalisation ist dies als Plural gefaßt: בְּרִיחֶהָ; dementsprechend schreiben manche Hss. auch בְּרִיחֶיהָ, s. Ginsburgs neue Ausgabe des A. T. (den Titel s. oben S. 70 Anm. 317). Die Übersetzungen setzen die Defektivschreibung voraus. *A' Σ'* sprachen בְּרִיחָהּ, *Θ'* בְּרוּחָהּ.

560) *κραυγάζειν* ist bisher nur bei *Σ'* einmal belegt (Iob 19 7 אצעק *A' βοήσω Σ' κραυγάσω*). Da aber *A'* unten 15 8 זעקה durch *κραυγή* wiedergibt, scheint auch bei ihm *κραυγάζειν* möglich.

561) Diese Übersetzung, jedoch mit *ἐξανεγειροῦσιν*, führt Q namenlos an. Q hat aber auch schon das Vorhergehende von כי מעלה an, und dies Ganze haben Montfaucon und Field gewiß mit Recht dem *A'* zugewiesen. Der feinere Unterschied, daß *A'* יעערו durch *ἐξανεγειροῦσιν*, die übrigen durch *ἐξεγείρουσιν* wiedergegeben hatten, ist also bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer verloren gegangen.

562) *A'* hat sicher nicht genau so übersetzt, denn er würde den Plural des hebräischen Textes auch im Griechischen durch einen Plural wiedergegeben haben.

563) Masoretische Vokalisation יִתְרָה, aber *A'* und *Θ'* sprachen יִתְרָהּ.

564) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

565) 710 *υπολημμα*: derselbe Fehler wie in 1 9. 10 19. Die Übersetzung von יֶתֶר durch *ὑπόλειμμα* findet sich bei *Θ'* auch in Iob 4 21 (Auct.), sonst nirgends.

על נחל הערבים ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἄραβας] Α' ἐπὶ τοῦ[566]) χειμάρρου τῶν ἰτεῶν

8 כי הקיפה הזעקה συνῆψεν γὰρ ἡ βοή] Α' ὅτι περιῆλθεν ἡ κραυγή ἐκύκλωσεν ἡ κραυγή[567])

9 כי אשית על דימון נוספות ἐπάξω γὰρ ἐπὶ Ῥεμμων Ἄραβας[568]) καὶ ἀρῶ] Α'[569]) προσθήσω γὰρ ἐπὶ Διμὼν[570]) προσθέματα

לפליטת מואב אריה τὸ σπέρμα Μωὰβ καὶ Ἀριὴλ[571])] Σ' τῷ διασώσματι ἀπὸ Μωὰβ λέοντα

9 + Kap. 16,1 ולשארית אדמה : שלחו כר מושל καὶ τὸ κατάλοιπον Ἀδαμὰ ἀποστελῶ ὡς ἑρπετὰ ἐπὶ] Θ' καὶ τοῖς ἐπιλοίποις[572]) τῆς γῆς ἀποστείλατε ἄρχοντα[573])

566) τοῦ gehört nicht dem Α' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

567) Diese namenlose Übersetzung kann Σ' oder Θ' angehören. Jener übersetzt הקיף durch κυκλοῦν Ps. 16, und περικυκλοῦν Ps. 87 18, dieser durch κυκλοῦν Lev. 19 27.

568) Ἄραβας ist hier im Griechischen nachträglich aus der nur in der LXX ähnlichen Stelle 15 7 ἐπάξω γὰρ ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἄραβας wiederholt.

569) „Α'" ist sicher falsch: Α' kann nach seinem Prinzip, die Wortfolge des hebräischen Textes genau innezuhalten (s. oben S. 34 Anm. 92), γάρ überhaupt nicht verwenden, da es ja anders gestellt werden muß als das hebräische כי; auch hätte Α' gewiß nicht אשית durch προσθήσω wiedergegeben und dadurch zugleich gegen das Hebräische eine figura etymologica προσθήσω ... προσθέματα geschaffen. Die Übersetzung stammt von Σ': auf ihn weist das γάρ hin; auch haben wir in der folgenden Randnote, die ausdrücklich dem Σ' zugeschrieben wird, die unmittelbare Fortsetzung unserer Note. Die folgende Note hat keinen eigenen Index; das weist noch darauf hin, daß die beiden Noten ursprünglich eine Einheit gebildet haben.

570) B hat hier wie auch am Anfang des Verses Διμών im LXX-Texte. Q hat wie 710 beidemal Ῥεμμών, führt aber dazu am Anfang des Verses am Rande die Variante Διμών an und fügt die Bemerkung hinzu: ὁμ(οίως) οἱ Γ' καὶ τὸ Ἑβραϊκ(όν).

571) Hier steht weder im Texte noch am Rande ein neuer Index, da die Randnote mit der vorigen zusammen ursprünglich eine Einheit bildete, s. Anm. 569.

572) Vgl. oben 10 19, wo ἐπίλοιπος nach 710 dem Θ', nach Prokop dem Σ' angehört, und Ier. 39 3 שארית Θ' ἐπίλοιποι. Sonst ist ἐπίλοιπος bei den jüngeren Übersetzern bisher noch nicht belegt.

Kapitel 16.

2 והיה כעוף נודד קן *ἔσῃ γὰρ ὡς πετεινοῦ ἀνιπταμένου νεοσσός*] *Α' καὶ ἔσται ὡς πετεινὸν μεταναστεῦον νοσσιάν*[574]) *Σ' Θ' μετακινοῦν*[575]) *νοσσιάν*

2/3 מעברות לארנון : הביאו עצה *ἔπει τάδε*[576]) *Ἀρνὼν πλείονα βουλεύου*] *Α' Θ' αἱ διαβάσεις τῶν ἀρνῶν φέρετε βουλήν*[577]) *Σ' ἀπαγόμεναι πέραν*[578]) *Ἀρνὼν φέρετε βουλήν*

3 שיתי כליל צלך בתוך צהרים סתרי *πένθους αὐτῇ διὰ παντὸς ἐν μεσημβρινῇ σκοτίᾳ*[579])] *Θ' θοῦ ἐν*[580]) *νυκτὶ τὴν σκιάν σου ἐν μέσῳ μεσημβρίας κρύψον*

573) Vor *ἄρχοντα* fehlt ein Äquivalent von כר. Vermutlich hatte Θ' dies unverständliche Wort nach seiner Gewohnheit (Field I S. XL f.) transkribiert, etwa durch *χαρ*, und man hat dann dies *χαρ*, das im Griechischen ebenso unverständlich war wie im Hebräischen und leicht als Dittographie des folgenden *αρχ-* erscheinen konnte, fortgelassen.

574) *νοσσιάν* fehlt in Q, obwohl er den ganzen Vers aus Α' anführt. Drusius hat *νοσσιά* im Nominativ ergänzt, weil *ἐξαπεσταλμένη* folgt, und dies wird richtig sein. In 710 ist *νοσσιά*, womit die Randnote mitten im Zusammenhange abbrach, von *μεταναστεῦον* abhängig gemacht.

575) Vgl. Prov. 27₈ נודד Σ' *μετακινούμενος* und Is. 22₃ נדדו Θ' *μετεκινήθησαν*.

576) So, *ἔπει* mit Spiritus, aber ohne Akzent, und *τάδε* mit Akut auf dem *α*, hat 710. Dies ist eine Zwischenstufe zwischen dem ursprünglichen *ἐπὶ τάδε* „diesseits (des Arnon)" und der vulgären Lesart *ἔπειτα δέ*.

577) Q trennt Α' und Θ' und führt für Α' die obige Übersetzung ohne *αἱ*, für Θ' dieselbe ohne *τῶν* an. *τῶν ἀρνῶν* ist, obwohl Q und 710 darin übereinstimmen, natürlich falsch; es ist ein alter Fehler für *τῷ Ἀρνῶν* = לארנון (nicht für *τοῦ Ἀρνῶν*, wie Drusius, Montf. und sogar noch Field korrigieren), vgl. oben S. 7. Sonst ist die Überlieferung in Q zweifellos richtig, da *διαβάσεις τῷ Ἀρνῶν* ebenso dem Charakter Α''s entspricht, wie *αἱ διαβάσεις Ἀρνῶν* dem Charakter Θ''s, vgl. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel". Bei der Zusammenfassung der beiden ähnlichen Übersetzungen in 710 ist sowohl das *αἱ* des Θ' als das *τῶν* (statt *τῷ*) des Α' aufgenommen und so ein charakterloser Mischtext entstanden, vgl. oben S. 8. (Swete führt *διαβάσεις τῶν ἀρνῶν φάγετε βουλήν* namenlos an, obwohl es in Q aufs deutlichste dem Α' zugeschrieben wird.)

578) Σ' sprach wohl מֻעֳבָרוֹת (Part. Hoph'al) statt מַעְבְּרוֹת.

579) Die LXX weicht hier so stark vom hebräischen Texte ab, daß eine sichere Identifikation nicht möglich ist. Der Index steht in 710 zweifellos zu früh bei *ποιεῖτε* = עשו.

580) Θ' las ב statt כ.

4 נדחי[581]) οἱ φυγάδες] A' Σ' ἐξωσμένοι Θ' διεσπαρμένοι[582])

581) Masoretische Vokalisation נִדָּחַי. Die LXX sprach נְדָחַי. Aber bei den jüngeren Übersetzern kann noch μου gefolgt sein.

582) Θ' übersetzt Formen von נדח durch διασπείρειν auch in Ier. 27_{10} („A' Θ'"). $29_{14.18}$. Sonst kommt diese Übersetzung zwar einigemal in der LXX, aber nicht bei den jüngeren Übersetzern vor.

Die hebräische Grundlage der Übersetzungen von A', Σ' und Θ'.

Die drei Übersetzer setzen einen hebräischen Konsonantentext voraus, der so gut wie völlig mit dem sogenannten masoretischen Texte übereinstimmt. Sieht man ab von der Zusammenfassung von לחפר פרות 2_{20} zu einem einzigen Worte bei A' und Σ', die nicht mit voller Sicherheit auf die hebräische Vorlage schließen läßt, so sind Abweichungen mit Sicherheit nur bei Θ' nachweisbar: 14_{11} המות statt המית, 15_{5} ברוחה st. בריחה, 16_{3} בלליל st. בליל. Doch sind auch diese so minimal, daß sie gegenüber der sonstigen durchgehenden Übereinstimmung nicht ins Gewicht fallen.

Sonst bestehen die Abweichungen der drei Übersetzer vom masoretischen Texte lediglich darin, daß sie ihre unvokalisierte Vorlage anders aussprachen als die späteren jüdischen Gelehrten[1]): 1_{17} A' und Σ' und Θ' חָמוּץ statt חָמוֹץ, 1_{25} A' בַּר st. בֹּר, 2_{11} Σ' und Θ' גַּבְהוֹת statt גַּבְהוּת, 3_{12} Θ' נֹשִׁים statt נָשִׁים, 5_{13} Σ' E'(?) מְתֵי st. מֵתֵי, 5_{14} anonym שֹׁאוֹנָהּ st. שְׁאוֹנָהּ, 5_{23} A' צִדְקַת st. צִדְקַת, 6_{10} Σ' הָשְׁמֵן und הָכְבֵּד st. הַשְׁמֵן und הַכְבֵּד, 7_{6} Σ' und Θ' נָקִ(י)צֶנָּה st. נְקִיצֶנָּה, 7_{11} Θ' שְׁאֹלָה und הַגְבֵּהַּ st. שְׁאָלָה und הַגְבֵּהַּ, 8_{11} A' Θ' וְיִסְּרֵנִי Σ' וְיָסִרֵנִי st. וְיִסְּרֵנִי, 8_{12} A' und Σ' Θ' מַעֲרִצְכֶם st.

---

1) Von Fällen, in welchen es sich nur um falsche oder unverständliche Übersetzungen handelt, wie 1_{4} כבד עון Θ' βαρύνων ἀνομίαν, 1_{6} מתם Θ' ἁπλῶς, wird hier abgesehen.

מְעַרִ(י)צְכֶם, 8_{20} anonym שַׁחַר (= סַחַר) st. שָׁחַר, 9_{4} A′ und Σ′ סְאָן st. סְאוֹן, 9_{5} Σ′Θ′ וַיִּתְּהַר (?) st. יַחְתּוֹר, 9_{10} A′ und Σ′Θ′ וַיִּשְׂגֵּב st. וַיְשַׂגֵּב, 9_{17} A′ und Σ′ und Θ′ וַיִּתְאַבְּכוּ st. וַיִּתְאַבְּכוּ, ebenda A′ und Σ′ גֵּאוֹת st. גֵּאוּת, 10_{15} Σ′ מְנִיפוֹ st. מְנִיפוֹ, 12_{1} A′Θ′ וַתְּנַחֲמֵנִי st. וּתְנַחֲמֵנִי, 12_{5} A′ גֵּאוֹת Σ′ und Θ′ גֵּאוֹת st. גֵּאוּת, 13_{16} Θ′ יִשְׁסוּ st. יִשַּׁסּוּ, 14_{11} Σ′ הֲמִית (oder הֲמוֹת?) st. הֶמְיַת, 14_{21} A′ und Σ′Θ′ מוֹלְדָיו st. מוֹעֲדָיו, 15_{5} A′Σ′ בְּרִיחָה st. בְּרִיחֶהָ, 15_{7} A′ und Θ′ יִתְרָה st. יִתְרָה, 16_{2} Σ′ מַעְבְּרוֹת st. מַעְבָּרוֹת. Außerdem faßt Σ′ בן 5_{1} im Sinne von בין „zwischen“ und fügt in 3_{24} zu κάλλους = יֹפִי noch οἱ καλοί = יָפִי hinzu.

Wo die Überlieferung des masoretischen Textes selbst schwankt, stellen sich die Übersetzer so:

1) Bei Varianten des Konsonantentextes folgen sie in der Regel derjenigen Lesart, die auch in den von Ginsburg (s. oben S. 70 Anm. 317) verglichenen hebräischen Hss. am weitesten verbreitet ist: 8_{11} כחזקת, nicht בחזקת (allerdings hat die eine der beiden Übersetzungen hinter ὡς = כ auch noch ἐν = ב); 15_{2} Σ′Θ′(?) גרועה, nicht גדועה (daneben eine sich an die LXX anschließende Übersetzung, die auf גדועה zurückzugehen scheint); 15_{5} A′Σ′ בריחה und Θ′ בריחה, nicht בריחיה. Nur in 8_{13} haben A′ und Σ′Θ′ in מעריצכם statt מעריצכם die weniger stark bezeugte Lesart.

2) Wo neben dem Kethībh ein Qerē steht, folgen die Übersetzungen dem Kethībh: 9_{2} A′Σ′Θ′ οὐκ = לא (Qerē לוֹ), 10_{13} A′Σ′ ὡς δυνατός Θ′ ὡς κράτει = כאביר (Qerē כַּבִּיר), 13_{16} A′ συγκοιτασθήσονται = תשגלנה (Qerē תשכבנה). [In 3_{16} unterscheiden sich das Kethībh נטוית und das Qerē נטויות nur in der Form.]

3) In 3_{17}, wo sich die Tiberienser und Babylonier in der Vokalisation von פתהן unterscheiden, vertreten alle drei Übersetzer die Auffassung, die sich in der babylonischen Vokalisation פִּתְהֶן kundgibt.

Hebräisch-griechisches und griechisch-hebräisches Wörterverzeichnis.

Dies Verzeichnis umfaßt sämtliche in den hexaplarischen Randnoten von 710 vorkommenden griechischen Wörter und ihre hebräischen Äquivalente einschließlich der Partikeln, Präpositionen und anderer Wörtchen, die in den Konkordanzen in der Regel, sehr zum Schaden der Sache, ganz ausgelassen werden. Doch werden bei einigen sehr häufigen Wörtchen nicht alle Belege angeführt, sondern das Gewöhnliche als Regel vorangestellt und nur für die Ausnahmen das ganze Material beigebracht.

Alle hebräischen und griechischen Wörter werden in den Flexionsformen angeführt, in welchen sie in den Texten selbst erscheinen. Auch sind in Fällen, in welchen es besonders wünschenswert schien, die benachbarten Wörter mit angeführt. Dadurch bietet das Verzeichnis zugleich etwas von den Vorteilen einer Konkordanz. Infolgedessen nimmt es natürlich etwas mehr Raum in Anspruch, als es bei abgekürztem Verfahren erfordert hätte; doch ist der Unterschied nicht sehr groß, da die Mehrzahl der Wörter nur einmal vorkommt. — Wo von einem Worte mehrere Formen vorkommen, sind sie so geordnet, wie es für den vorliegenden Fall praktisch schien. Damit soll aber keinerlei Präjudiz für eine später zu schaffende Konkordanz der jüngeren Übersetzungen gegeben sein. Für diese wird die Frage der Anordnung besonders wichtig werden, während in unserem Falle, wo es sich nur um ein kleines, bei jeder Anordnung leicht übersehbares Material handelt, wenig darauf ankommt.

In der hebräisch-griechischen Abteilung sind der Artikel und die Pronomina personalia suffixa aus praktischen Gründen vorausgenommen und beim Artikel zugleich der griechische Artikel vollständig behandelt; in der griechisch-hebräischen Abteilung findet sich beim Artikel nur ein Verweis.

Wo eine Übersetzung mehreren Autoren zugeschrieben wird, führen Hatch-Redpath jedes Wort derselben bei jedem der genannten Autoren besonders an. Das ist so verkehrt wie möglich, da die so zusammengefaßten Übersetzer wohl nur selten ganz genau übereingestimmt haben, s. oben S. 8 f. Das einzig Richtige ist es, die Autoren dann auch im Wörterverzeichnis stets zusammen zu nennen („Α' Σ' Θ'"), da nur auf diese Weise sofort darauf hingewiesen wird, daß die Überlieferung hier summarisch verfährt und man sich nicht darauf verlassen kann, daß alle einzelnen in Betracht kommenden Übersetzer wirklich so übersetzt haben. Ganz anders liegt der Fall natürlich da, wo die Hs. mehrere Übersetzer zu derselben Stelle einzeln anführt; dann müssen sie auch bei den Wörtern, in welchen sie übereinstimmen, einzeln angeführt werden („Α' und Σ' und Θ'").

Eckige Klammern [ ] bezeichnen zu Tilgendes, auch Autorennamen, die nicht zu der betreffenden Übersetzung gehören.

Winkelklammern ⟨ ⟩ zeigen Ergänzungen an; sie werden auch unmittelbar hinter eckigen Klammern verwendet, wenn ein falscher Autorname überliefert ist und ein anderer dafür eingesetzt werden soll.

1) Hebräisch-griechische Abteilung.

I. Artikel.

A. Der Artikel steht im Hebräischen.

Der hebräische Artikel wird von allen drei Übersetzern in der Regel durch den griechischen Artikel wiedergegeben. Die Wiedergabe durch griechisches Demonstrativ in 8_{23} הראשון [A'] Θ' τοῦτο πρῶτον ist abnorm; sie erklärt sich daraus, daß Θ' hier die oft freiere Übersetzung der LXX beibehalten hat.

Der hebräische Artikel kommt in den griechischen Übersetzungen öfters nicht zum Ausdruck:

1) הזה 14_{4} und ההוא 4_{2} werden von A'Σ'Θ' naturgemäß durch bloßes ταύτην und ἐκείνῃ wiedergegeben.

2) Der generelle Artikel wird nicht mit übersetzt

von A' in בשמן 1_{6}, במים 1_{22}, כבר 1_{25}, בחרב 3_{25} (710 falsch A'Σ'), כלביא 5_{29}, לשמיר und לשית 7_{23}

von Σ' in במים 1_{22}, בנשף 5_{11} (ἕως σκοτίας), לשמיר und לשית 7_{23}, המשור 10_{15}

von Θ' in במים 1_{22}, בחבלי השוא 5_{18} (in 710 irrtümlich dem A' zugeschrieben)

von A'Σ' in כמים und לים 11_{9}

von A'Θ' in כשלג 1_{18}

von A'Σ'Θ' in כבקר 11_{7}.

Hier handelt es sich also mit Ausnahme von המשור 10_{15} Σ' und השוא 5_{18} ⟨Θ'⟩ um lauter Fälle, in welchen der Artikel in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Umstand, besonders für A', von Bedeutung gewesen ist; denn in 10_{15}, wo Σ' המשור durch artikelloses πρίων wiedergibt, behält A' bei dem parallelen הגרזן den ausdrücklich dastehenden Artikel bei, obwohl er auch hier durchaus generell ist: ὁ πέλυξ[1]). Ähnlich läßt sich in Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor beobachten, daß A' den in der Schrift nicht zum Ausdruck kommenden Artikel in der Regel nicht mit übersetzt: Reg. III 21_{9} בָּראשנה ἐν πρώτῃ, 12. 16 בַּסכות ἐν συσκιασμοῖς, 16 בַּצהרים ἐν μεσημβρίᾳ, IV 23_{11} בָּאש ἐν πυρί, Ps. 90_{6} בָּאפל ἐν σκοτομήνῃ, 12 בָּאבן ἐν λίθῳ, 95_{10} בַּגוים ἐν ἔθνεσιν, 96_{5} כַּדונג ὡς κηρός, 7 בָּאלילים ἐν ἐπιπλάστοις, 101_{24} בַּדרך ἐν ὁδῷ, 27 כַּלבוש ὡς ἔνδυμα, 102_{5} בַּטוב ἐν ἀγαθῷ und כַּנשר ὡς ἀετοῦ. Doch ist die Regel

---

1) Umgekehrt übersetzen Θ' und Σ' in 7_{15}, wo der Artikel in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt, ברע und בטוב durch τὸ πονηρόν resp. τὸ κακόν und τὸ ἀγαθόν, dagegen A' (s. Field) durch ἐν κακῷ und ἐν ἀγαθῷ.

nicht ohne Ausnahmen: Reg. IV 23_{16} בָּהָר (mit ausgesprochen individuellem Artikel) ἐν τῷ ὄρει und, wenn Burkitt richtig gelesen hat, sogar III 21_{11} כִּמְפַתֵּחַ ὡς ὁ περιλυόμενος.

3) Σ' gibt הקומה 10_{33} durch ἡλικίᾳ wieder. Man könnte darin eine unvollständige Notierung sehen, wie sie in 710 öfter vorkommt, s. unter 5. Aber da 710 in 10_{33} nicht nur bei A', sondern auch bei Θ' den Artikel ausschreibt, und da der Artikel logisch nicht zu קומה, sondern zum vorhergehenden רמי gehört, wird keine Kürzung vorliegen, sondern Σ' selbst als guter Übersetzer den Artikel bei קומה fortgelassen haben.

4) Σ'Θ' geben כל שכיות החמדה 2_{16} gut griechisch durch πάσας θέας ἐπιθυμητάς wieder. Der Artikel fehlt hier allerdings auch bei A' (πάσας ὄψεις ἐπιθυμίας), aber dies ist abnorm und nur aus fehlerhafter Überlieferung zu erklären.

5) Das Fehlen des Artikels in den Σ'- und Θ'-Übersetzungen von הקשרים 3_{20} und המטפחות 3_{22} erklärt sich aus unvollständiger Notierung, wie sie in 710 öfter vorkommt, vgl. oben S. 9. In 3_{20} ist der Artikel für Σ' durch Q ausdrücklich bezeugt.

Anmerkung: Θ' faßte הֶמְיַת 14_{11} als הַמָּוֶת auf und übersetzte ὁ θάνατος.

B. Der Artikel steht im Hebräischen nicht.

Der Artikel wird von Symmachus und Theodotion oft gesetzt, wo er im Hebräischen nicht steht, nämlich

1) bei Wörtern im Status constructus oder mit Pronomen suffixum, die bekanntlich keinen Artikel annehmen können, aber durch den determinierten Genetiv oder durch das Suffix mit determiniert werden, z. B. 1_{22} סבאך Σ' und Θ' ὁ οἶνός ⟨σου⟩ (aber A' συμποσιασμός σου), 1_{25} סיגיך Σ' τὴν σκωρίαν σου Θ' τὸ γιγαρτῶδές σου (aber A' στέμφυλά σου), 3_8 עני כבודו Σ' τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ (aber A' ὀφθαλμοῖς δόξης αὐτοῦ), auch bei Eigennamen, die ja an sich determiniert sind, z. B. 8_8 ביהודה Σ' διὰ τοῦ Ἰούδα (aber A' ἐν Ἰουδαίᾳ[?]),

2) in allen möglichen anderen Fällen, z. B. 1_4 אחור ※ ⟨Θ'⟩ εἰς τὰ ὀπίσω, 1_{29} מאילים Σ' ἀπὸ τῶν δρυμῶν, 2_6 מקדם Σ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς, 2_{11} עיני גבהות אדם שפל Θ' οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι ὁ ἄνθρωπος ταπεινός (vgl. die LXX-Übersetzung der Stelle).

Besonders zu bemerken sind 1) die Wiedergabe von אשר durch den Artikel: 7_{18} אשר בקצה [A'] Σ' τῇ πέραν, 2) analoge Übersetzungen in Fällen, wo der hebräische Text kein אשר hat: 7_{20} השכירה בעברי Σ' τοὺς μεμισθωμένους τοὺς ἐν τῷ πέραν, 8_{23} דרך הים [A'] Σ' [Θ'] ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν (im Hebr. steht hier allerdings auch der Artikel, aber das griech. τὴν entspricht nicht eigentlich dem hebr. ה, vgl. die

A′ Θ′-Übersetzung ὁδὸν τῆς θαλάσσης), 3) die Umschreibung von Substantiven durch τὰ mit einer Präposition: 3_{17} פתהן Θ′ τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτῶν, 3_{21} נזמי האף Σ′ τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας, 6_{1} שוליו [A′] Σ′ Θ′ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ.

Auch Aquila gebraucht den Artikel öfters, wo das Hebräische nicht den Artikel hat. Doch entspricht dann, wie vor allem unsere zuverlässigsten A′-Quellen, Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor, lehren, der griechische Artikel regelmäßig einem anderen Bestandteile des hebräischen Textes (über eine Ausnahme s. oben S. 57 Anm. 245). Folgende Fälle kommen in 710 vor[1]):

1) Der Artikel steht da, wo der hebräische Text das Akkusativzeichen את hat: 2_{20} את אליליו A′ τὰ ἐπίπλαστα, 3_{18} את תפארת A′ τὸ αὔχημα, 11_{15} את לשון A′ Σ′ Θ′ τὴν γλῶσσαν, vgl. unten S. 117.

2) Der Artikel steht da, wo der hebräische Text ein ל hat, und zwar a) vor Infinitiven: 3_{8} למרות A′ τοῦ προσερίσαι, 5_{22} למסך A′ τοῦ κιρνᾶν, 10_{2} לגזל A′ τοῦ βιάσασθαι, b) vor Nominibus, die zwar determiniert sind, aber nicht durch den Artikel: 16_{2} לארנון A′ [Θ′] τῷ (710 falsch τῶν) Ἀρνών, 8_{14} לשני A′ Σ′ Θ′ τοῖς δυσίν, 14_{2} לשביהם A′ Σ′ Θ′ τοὺς αἰχμαλωτίσαντας αὐτούς, 14_{22} לבבל A′ Σ′ Θ′ τῆς Βαβυλωνίας [lies -λῶνος] (die letzten drei Fälle entsprechen dem Übersetzungsprinzip des A′, doch ist es wegen der Zusammenfassung der Übersetzer unsicher, ob A′ wirklich genau so übersetzt hat).

In 710 kommen nun allerdings auch manche Fälle vor, in welchen bei A′ der Artikel steht, ohne daß im hebräischen Texte irgend etwas entspräche. In der Mehrzahl dieser Fälle ist aber A′ mit anderen Übersetzern zusammengefaßt:

1_{27} שביה A′ Σ′ οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?)
5_{17} כדברם A′ Σ′ κατὰ τὴν ἀγωγὴν αὐτῶν
5_{18} חטאה A′ Σ′ Θ′ τὴν ἁμαρτίαν
5_{22} גבורים A′ Σ′ Θ′ οἱ δυνατοί
6_{1} שוליו A′ Σ′ Θ′ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ
6_{4} אמות A′ Σ′ τὰ πρόθυρα
7_{2} לבבו A′ Θ′ ἡ καρδία αὐτοῦ
8_{21} מלכת בדרך A′ Θ′ ἀπὸ τῆς ὁδοῦ
8_{21} באלהיו A′ Θ′ ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ
10_{19} שאר A′ Σ′ τὸ ἐπίλειμμα
11_{16} עלתו A′ Σ′ Θ′ τῆς ἀναβάσεως αὐτοῦ
12_{1} אפך A′ Σ′ ὁ θυμός σου
13_{22} ימיה A′ Σ′ Θ′ αἱ ἡμέραι αὐτῆς

1) Die Wiedergabe von אשר durch den Artikel in 7_{18} אשר בקצה τῷ μέρει entspricht nicht der Art des A′, s. die Anm. z. St.

16_{2} מעברות Α'Θ' αἱ διαβάσεις,

vgl. auch 5_{30} בעריפיה Α'Σ'Θ' ἐν τῷ γνοφοῦσθαι αὐτήν (s. z. St.). Hier kann man stets ohne weiteres annehmen, daß die A'-Übersetzung in 710 nicht rein vorliegt. Öfters sprechen dafür auch andere Gründe, s. die Anmerkungen zu 5_{22}. $6_{1.4}$. $8_{11.21}$. 11_{16}. 12_{1}. 16_{2}.

In anderen Fällen dagegen hat 710 in Übersetzungen, die dem A' allein zugeschrieben werden, den Artikel ohne jedes Äquivalent im hebräischen Texte:

1_{24} מצרי A' ἀπὸ τῶν θλιβόντων με
1_{29} מאילים A' ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν
2_{6} בילדי A' ἐν τοῖς παιδίοις (vor undeterminiertem ξένων = נכרים!)
3_{21} נזמי A' τὰ ἐνώτια
10_{12} פרי A' τὸν καρπόν
13_{16} נשיהם A' αἱ γυναῖκες αὐτῶν
14_{11} גאונך A' τὸ ὑπερφερές σου
14_{16} מרגיז A' ὁ κλονῶν
14_{25} על(ו) A' ὁ κλοιός
15_{7} נחל A' τοῦ χειμάρρου.

Aber dies darf uns nicht zu der Annahme verleiten, daß A' selbst hier seinem Prinzip untreu geworden sei. Vielmehr wird, wenn diese Übersetzungen wirklich dem A' angehören — und daran zu zweifeln haben wir außer in 1_{24}. 14_{25} keinen Grund —, der Artikel überall erst später hinzugefügt sein. Dafür spricht auch der Umstand, daß an der einzigen dieser zehn Stellen, die uns auch aus der sonstigen Überlieferung bekannt ist, 14_{16}, das richtige artikellose κλονῶν in Q noch erhalten ist, s. die Anm. z. St. Übrigens kann ein solches Entarten der Überlieferung gerade bei der Artikelsetzung A''s um so weniger auffallen, als diese, vom griechischen Standpunkte betrachtet, in der Tat oft sehr sonderbar ist und geradezu zu Änderungen reizt [1]). Auch ist die Hinzufügung des Artikels einer der allergewöhnlichsten Fehler in der A'-Überlieferung. Vergleicht man z. B. Aquila ed. Taylor mit den entsprechenden Fragmenten bei Field, so zeigt sich, daß diese Fragmente trotz ihres geringen Umfangs schon dreimal den Artikel haben, wo er bei Taylor mit Recht fehlt: Field Ps. 90_{2} אלהי A' ὁ θεός μου, $_{12}$ רגלך A' ὁ πούς σου, 95_{11} מלאו A' τὸ πλήρωμα αὐτῆς

1) Ganz unerhört mußte einem Griechen z. B. das artikellose θεός = אלהים in Gen. 1_{1} klingen, wo A' nicht, wie man früher immer zitierte, ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεός, sondern nach einem erst neuerdings entdeckten Amherst Papyrus (vgl. Brooke-M'Lean z. St.) ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν θεός geschrieben hat. Daher ist es kein Wunder, daß vor θεός und auch vor anderen Gottesbezeichnungen der Artikel bei Field sehr oft falsch hinzugefügt ist, nach Reider S. 350 „about 50 times with אלהים, twice each with אלוה and אל, 25 times with יהוה, and once with יה".

(außerdem noch zweimal, wo A' mit einem anderen Übersetzer zusammengefaßt ist: 90_{1} ישב A'E' ὁ καθήμενος, $_{7}$ בדד A'Σ' τοῦ πλαγίου σου [hier aber auch bei Field in der Anm. eine Variante ohne τοῦ]). Ja der Fehler ist zuweilen sogar schon in die zusammenhängenden A'-Texte eingedrungen: Aquila ed. Taylor Ps. 91_{10} zweimal οἱ ἐχθροί σου = איביך, Mercati Ps. 45_{4} ἐν τῇ ὑπερηφανίᾳ αὐτοῦ = בגאותו [1]).

1) Unter Umständen stammt der falsche Artikel erst von den Sammlern der Hexapla-Fragmente, z. B. erweitern Montfaucon und Field in Exod. 7_{19} das überlieferte λίμνας willkürlich zu ἐπὶ τὰς λίμνας αὐτῶν (s. oben S. 99 Anm. 524), Field in Lev. 26_{30} das überlieferte ὑψώματα ebenso willkürlich zu τὰ ὑψώματα ὑμῶν (s. S. 97 Anm. 509).

II. Pronomina personalia suffixa.

Als Regel gilt für alle drei Übersetzer, daß die Pronomina suffixa der 1. und 2. Person durch das griechische Pronomen personale, die der 3. Person durch die Casus obliqui von αὐτός wiedergegeben werden. Nur folgende Abweichungen, die sich aber sofort von selbst erklären, kommen vor:

1_{23} שניהם Σ' ἀμφότερα Θ' ἀμφότεροι (aber A' δύο αὐτοί)
3_{9} להם A' ἑαυτοῖς Σ' ἑαυτοῖς
5_{14} נפשה ⟨Σ'⟩ ἑαυτόν
6_{10} אזניו הכבד Σ' τὰ ὦτα ἐβάρυνεν
10_{7} להשמיד בלבבו Σ' ἐξᾶραι διανοεῖται
14_{21} כלך A'Σ'Θ' πᾶσα.

Anmerkung: In יתרה 15_{7} fassen A' und Θ' das ה als Pronomen suffixum.

III. Hebräisch-griechisches Hauptverzeichnis.

(Der hebräische und griechische Artikel und die Pronomina suffixa bleiben hier in der Regel unberücksichtigt.)

אָבִיר : כאביר 10_{13} A'Σ' ὡς δυνατός Θ' ὡς κράτει
אבך : יתאבכו 9_{17} A' φρουριοθήσονται Θ' συμπλεκήσεται, עשן . . . יתאבכו
9_{17} Σ' καυθήσονται . . . ἐν καπνῷ
אֶבֶן 8_{14} A' λίθον, אבני 14_{19} A'Θ' λίθους Σ' θεμελίους
אֲגַם : אגמי 14_{23} A' λίμνας Σ'Θ' ἕλη
אַגְמוֹן 9_{13} A' στρεβλοῦντα Σ' κημοῦντα
אֱדוֹם 11_{14} Σ' Ἐδώμ
אַדִּיר 10_{34} [A'] ἰσχυρός

אדם : יאדימו 1_{18} A'Θ' πυρρωθῶσιν
אָדָם 2_{11} A' ἀνθρώπου Σ' und Θ' ἄνθρωπος
אֲדָמָה 15_{9} Θ' γῆς
אוֹ 7_{11} Θ' ἤ
אוֹב : אבות 8_{19} A' μάγους Θ' θελητάς
אָוֶן 1_{13} A' ἀνωφελές Σ' und Θ' ἀδικίαν, 10_{1} Θ' ἀδικίας (Sing.)
אוֹר 5_{30} ※ φῶς
אֹזֶן : אזני(ו) 6_{10} Σ' ὦτα, 11_{3} Σ'[Θ'] ὤτων
אזר : התאזרו 8_{9} zweimal περιζώννυσθε, außerdem einmal κραταιοῦσθε
אֹחַ : אחים 13_{21} A' τυφώνων Σ' ὀίμ Θ' ἤχων
אֶחָד : אחת 5_{10} A'Σ'Θ' ἕνα
אָחוֹר 1_{4} ※ (Θ') εἰς τὰ ὀπίσω, מאחור 9_{11} A'Σ' ἀπὸ ὄπισθεν Θ' ἀπ' ἐσχάτου
אחר : מאחרי 5_{11} Σ' χρονίζοντες
אַחֲרוֹן 8_{23} A'Σ'Θ' ἔσχατος
אִי : איים 13_{22} A'Σ'Θ' ἰίμ
אַיִל : אילים 1_{29} A' ἰσχυρῶν Σ' δρυμῶν
אַיִן : אֵין οὐκ ἔστιν A' 1_{6} (※). 5_{27}, ואין 5_{27} Σ'Θ' οὐδέ
אִישׁ 13_{14} A'Σ'Θ' ἀνήρ, 14_{18} Σ' ἕκαστος, אנשים 7_{13} Σ' ἀνθρώπους,
אנשי 5_{22} A' ἄνδρας
אכל : יאכלו 3_{10} A'Σ'Θ' φάγονται, כאכל 5_{24} A'Σ'Θ' ὡς ἐσθίει
אֵל 14_{13} A'Θ' ἰσχυροῦ Σ' θεοῦ, vgl. auch עַם
אֶל־ εἰς 13_{14} [A']Σ'Θ' (A' nach Q πρός), 14_{15} Σ'
ἐπί c. acc. 14_{19} A'(?)Θ' und Σ'
κατά c. acc. 7_{3} (2°) Σ' (καθ' ὁδόν = אל מסלת)
πρός c. acc. 3_{8} A'Σ', 7_{3} (1°) Σ', 7_{3} A', 8_{11} ※ ⟨Σ'⟩, 14_{15} A'Θ'
אֵלָה 1_{30}. 6_{13} Σ' δρῦς
אֱלוֹהַּ : אֱלֹהָ(י) 7_{13} Σ' θεόν, אלהי(ו) 8_{21} A'Θ' θεοῖς
אַלּוֹן 6_{13} A' δρῦς, אלוני 2_{13} A' δρύας Σ'Θ' βαλάνους
אֱלִיל : אלילים 2_{8} A' ἐπιπλάστων Θ' εἰδώλων, אלילי 2_{20} A' ἐπίπλαστα
אִם 1_{18} A'Θ' ἐάν, 10_{15} Σ' ἤ
אַמָּה : אמות 6_{4} [A']Σ' πρόθυρα
אמר : (ו)אמרת 6_{9} A' ἐρεῖς, אִמְרוּ 3_{10} A'Θ' und E'(?) εἴπατε
אֱמֶת 10_{20} A'Σ' ἀληθείᾳ
אָסִיר : אסירי(ו) 14_{17} A'Σ'Θ' δεσμίους
אַסִּיר 10_{4} [Σ']Θ' δεσμόν (Σ' nach Theodoret αἰχμαλωσίαν)
אסף : אֱסֹף 4_{1} A' σύλλεξον Σ' περίστειλον Θ' συνάγαγε
אַף 3_{21} A' μυκτῆρος, נזמי האף 3_{21} Σ' τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας [E']⟨Θ'⟩
τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου, אפ(ך) 12_{1} [A']Σ' θυμός
אָפִיק : אפיקי(ו) 8_{7} A' ὑπερεκχύσεις Σ' διώρυχας Θ' ἀφέσεις
אַרְיֵה 15_{9} Σ' λέοντα
אֲרָם 7_{1} A'Σ' Συρίας

ארנן 16_{8} A'Θ' und Σ' 'Αρνών

אֶרֶץ 14_{9} A'Θ' γῆς, ארצ(ו) 13_{12} A'Σ'Θ' γῆν

אֵת πρός A' 9_{4}, Σ' 4_{3}. 9_{4}, A'Σ'Θ' 5_{24}

אִשָּׁה : נשים 3_{12} [E'](Σ') γυναῖκες, נשי(הם) 13_{16} A' γυναῖκες, s. auch נשה

אַשּׁוּר 'Ασσυρίων A' 10_{12}, Σ' 7_{20}

אשר : אַשְּׁרוּ 1_{17} A' und Θ' μακαρίσατε Σ' εὐθύνατε, מְאֻשָּׁרָיו 9_{15} Σ' οἱ μακαριζόμενοι αὐτοῦ

אֲשֶׁר 2_{1} A' ὅ Σ'Θ' ἐν, 6_{13} E'(?) ἥτις, אשר בקצה 7_{18} [A']Σ' τῇ πέραν (vgl. oben S. 112 Z. 6 v. u.)

את *Zeichen des determinierten Akkusativs* geben alle drei Übersetzer durch den Artikel im Akkusativ wieder:

2_{20} את אליליו A' τὰ ἐπίπλαστα

3_{18} את תפארת A' τὸ αὔχημα Σ' τὸν κόσμον ⟨Θ'⟩ τὰ τίμια

6_{1} את ההיכל [A']Σ'Θ' τὸν ναόν

7_{13} את אלהי Σ' τὸν θεόν μου

11_{15} את לשון A'Σ'Θ' τὴν γλῶσσαν.

Jedoch unterscheiden sich die Übersetzer hier wie sonst dadurch, daß A' mechanisch, Σ' und Θ' sinngemäß übersetzen. Σ' und Θ' geben nicht eigentlich את durch den Artikel wieder, sondern sie brauchen den Artikel deshalb, weil ein durch את eingeführter Akkusativ determiniert ist; ob er durch den Artikel oder auf andere Weise determiniert ist, macht ihnen keinen Unterschied. A' dagegen übersetzt ganz eigentlich את durch den Artikel, vgl. oben S. 113; daher kann er diese Übersetzung nur da gebrauchen, wo im Hebräischen nicht noch der Artikel folgt, während er את vor dem Artikel durch σύν wiedergibt (vgl. Aquila ed. Burkitt S. 12f., Aquila ed. Taylor S. 76—78 und Reider S. 336 Anm. 33). Auch aus diesem Grunde kann 6_{1} τὸν ναόν nicht dem A' angehören (vgl. die Anm. z. St.); er hätte hier את durch σύν wiedergeben müssen

אֵת *mit* : את(ם) 14_{20} [A']⟨Σ'⟩ σύν

אֵת *Pflugschar* : אתים 2_{4} A' ἐγχέλας

בְּ wird von allen drei Übersetzern, besonders von A', in der Regel durch ἐν wiedergegeben (auch in 16_{3}, wo Θ' ב statt כ las). Daneben findet sich:

einfacher Dativ [A' und] Σ' und Θ' 1_{22}, Σ' 8_{14}

διά c. gen. Σ' 8_{8}, Σ'Θ' 11_{14}

εἰς Σ' 2_{19}. 7_{19} (1°, aber 2° und 3° ἐν), Θ' 2_{19}

μετά c. gen. Σ' 2_{8}

πρός c. acc. A' 5_{3} (in ἐν zu verbessern)

σύν Θ' 15_{3} (σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς = בְּרוּחָהּ statt בְּרִיתָהּ)

Genetiv Θ' 11_{3}

Akkusativ Σ' 7_{13} zweimal. so. 14_{2}, Θ' 7_{15} zweimal

Auslassung des zweiten ב bei [A']Σ' in 9_{8}, wo das eben vorhergegangene ἐν noch nachwirkt

freiere Übersetzung: 5_{11} מאחרי בנשף Σ' χρονίζοντες ἕως σκοτίας, 7_{18} בקצה [A']Σ' πέραν, 8_{11} יסרני מלכת בדרך [A']Θ' ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, 10_{7} להשמיד בלבבו Σ' ἐξᾶραι διανοεῖται, 14_{20} בקבורה . . . תחד [A']⟨Σ'⟩ ἅμα . . . ἐτάφη⟨ς⟩

באשׁ : siehe בוס

בָּבֶל 14_{22} A'Σ'Θ' Βαβυλωνίας (lies -λῶνος)

בוא : הביא 1_{13} A' und Θ' φέρειν, לא תוסיפו הביא 1_{13} Σ' οὐκέτι προσοίσετε, הביאי 16_{3} A'Θ' und Σ' φέρετε

בוס : מובס 14_{19} [A']Σ' ὀσώδες Θ' ὀζεκός (beide faßten בוס wohl im Sinne von באשׁ), über A' s. S. 98 Anm. 515

בּוֹר $14_{15.19}$ A'Θ' und Σ' λάκκου

בַּז 10_{6} Σ'Θ' προνομήν

בזז : יבזו 10_{2} διαρπάζειν, 11_{14} A' διαρπάσουσιν, לבז 10_{6} Σ'Θ' προνομεῦσαι

בָּחוּר : בחוריו(ו) 9_{16} A' ἐπιλέκτους

בחר : בחור בטוב 7_{15} Θ' und Σ' ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν

בֶּטַח : לבטח 14_{30} [A']⟨Σ'⟩ ἀμερίμνως Θ' πεποιθότες

בין : נבנותי 10_{13} Σ' συνετός . . . εἰμι, נבונים 5_{21} A'Σ' συνετοί

בַּיִן : בן שמן 5_{1} ⟨Σ'⟩ ἀναμέσον ἐλαιῶν (בן als בין gedeutet)

בַּיִת : בית 14_{2} Σ' οἶκος, בתי 3_{20} A' οἴκους, 8_{14} A'Σ'Θ' οἴκοις, בתי הנפש 3_{20} Σ' τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας

בְּכוֹר : בכורי 14_{30} [A']⟨Σ'⟩ und [Σ']⟨Θ'⟩ πρωτότοκοι

בְּלִי : לבלי חק 5_{14} Σ' εἰς ἀπέραντον

בלע : בלעו 3_{12} A'E'(?) κατεπόντισαν Θ' ἀφανίζουσιν, מְבֻלָּעִים 9_{15} Σ' καταπινόμενοι

בָּמָה : במותי 14_{14} A' ὑψώματα, במתי עב 14_{14} Σ' ὑψηλῇ νεφέλῃ

בֵּן 5_{1} ⟨A'Θ'⟩ υἱῷ, בני 11_{14} A' υἱούς, vgl. auch בַּיִן

בער : בערתם 3_{14} A' κατενεμήσασθε Σ' κατεβοσκήσατε, בָּעַר 6_{13} Σ' καταβόσκησιν

בצע : יְבַצַּע 10_{12} A'Σ' ἐκτέμῃ

בצר : בצורה 2_{15} A' ὠχυρωμένον

בקע : נבקיענה(ה) 7_{6} A' ἀποσχίσωμεν Σ' ἀναπετάσωμεν Θ' ἐκριζώσωμεν

בָּקָר 11_{7} [A']Σ'Θ' βοῦς (A' nach Q βουκόλιον)

בַּר 1_{25} (mas. Text בֹּר) A' ἐκλεκτόν (Neutr.)

בְּרוֹשׁ : ברושים 14_{8} A' ἐλάται Σ'Θ' πίτυες

בְּרִיחַ : בְּרִיחֶהָ 15_{5} (mas. Text בְּרִיחֶהָ) A'Σ' μοχλὸς αὐτῆς, vgl. auch רוּחַ

בְּרֵכָה 7_{3} Σ' κολυμβήθρας (Sing.)

בֹּשֶׂם 3_{24} A'Σ'Θ' ἀρώματος

בַּת Tochter : בנות 3_{17} A'Σ'Θ' θυγατέρων, בנות יענה 13_{21} A'Σ' στρου-

θο[ι]κάμηλοι Θ' θυγατέρες στρουθῶν

בַּת *Maß* 5_{10} Α' Σ' Θ' βάθον

בָּתָה : אשיתהו בתה 5_{6} Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον Θ' ἄβατον

בַּתָּה : בנחלי הבתות 7_{19} Α' χειμάρροις τῶν σηράγγων Σ' τὰς φάραγγας τὰς βαθείας

גֵּאֶה 2_{12} Α' ὑπερφανῆ, גֵּאוּת 12_{5} (mas. Text גֵּאוּת) Σ' ἔνδοξα Θ' ὑπέρογκα

גַּאֲוָה 9_{8} Α' Σ' ὑπερηφανίᾳ, גֵּאוּת 9_{17} (mas. Text גֵּאוּת) Α' und Σ' ὑπερηφανίαι, 12_{5} (mas. Text גֵּאוּת) Α' ὑπερηφανίας (Plur.)

גָּאוֹן : גְּאוֹן 13_{19} Σ' ὑπερηφανίας (Sing.), (ך)גאונ 14_{11} Α' ὑπερφερές Σ' Θ' ὑπερηφανία

גֵּאוּת 9_{17} Θ' ὕβρις, vgl. auch גֵּאֶה und גַּאֲוָה

גבה : גבהו 3_{16} Α' ἐμετεωρίσθησαν, תִּגְבַּהּ 7_{11} (mas. Text הַגְבֵּהַּ) Θ' ὕψωσον

גָּבֹהַּ 2_{15} Σ' μετέωρον, גבהים 5_{15} Σ' ὑψηλῶν, גְּבֹהוּת 2_{11} (mas. Text גַּבְהוּת) Σ' ὑψηλοί Θ' μετέωροι

גַּבְהוּת 2_{11} Α' μετεωρισμός, vgl. auch גָּבֹהַּ

גִּבּוֹר 3_{2} Α' δυνατόν Σ' ἀνδρεῖον Θ' δυνάστην, גברים 5_{22} Α' (?) Σ' Θ' δυνατοί, (י)גִּבּוֹרַ 13_{3} Α' Σ' δυνατοί (lies -τούς)

גְּדִיָּה : (יו)גדות 8_{7} Α' Σ' Θ' τενάγη

גדל : יתגדל 10_{15} Σ' μεγαλυνθήσεται, הגדלת 9_{2} Α' Σ' Θ' ἐμεγάλυνας

גֹּדֶל 9_{8} Α' Σ' μεγέθει, 10_{12} Α' μεγέθους

גדע : גדועה 15_{2} Σ' (?) κατατετμημένος, vgl. auch גרע

גּוֹי : גוים 10_{7} Σ' ἔθνη, 14_{12} Σ' und Θ' ἔθνη, 14_{26} Α' Σ' Θ' ἐθνῶν

גזל : (ל)גזל 10_{2} Α' βιάσασθαι

גיל : יגילו 9_{2} ※ ἀγαλλιῶνται

גִּלָּיוֹן 8_{1} Α' διφθέρωμα Σ' τεῦχος Θ' κεφαλίδα, גליונים 3_{23} Α' κάτοπτρα

גָּלִיל : גְּלִיל 8_{23} Α' θῖνας Σ' ὅριον

גלל : מגוללה 9_{4} Α' πεφυρμένος Σ' ἐφόρη

גַּם 7_{13} Σ' ἔτι καί

גְּמוּל 3_{11} Α' ἀμοιβή Σ' Θ' ἀνταπόδομα

גמל : גמלו להם רעה 3_{9} Α' ἠμείψαντο ἑαυτοὺς κακίᾳ Σ' παρεσκεύασαν ἑαυτοῖς κακά

גַּנָּה 1_{30} Α' Σ' Θ' κῆπος

גֵּר 14_{1} Α' Σ' Θ' προσήλυτος

גָּרוֹן 3_{16} Α' βρόγχῳ Σ' φάρυγγι Θ' λάρυγγι

גַּרְזֶן 10_{15} Α' πέλοξ

גרע : גרועה 15_{2} Σ' Θ' (?) ἐξυρημένος, vgl. auch גדע

דָּבָר 2_{1} Α' ῥῆμα ⟨Σ' Θ' λόγος, s. S. 31 Anm. 74⟩

דֹּבֶר : (ם)דבר 5_{17} Α' (?) Σ' ἀγωγήν

דּוֹד : (י)דוד 5_{1} Α' πατραδέλφῳ (lies -φου)

דִּימוֹן 15_{9} [Α'] ⟨Σ'⟩ Διμών

דַּל : דלים 14_{30} [A']⟨Σ'⟩ πραέων [Σ']⟨Θ'⟩ πενήτων

דָּם : דמים 9_{4} A' αἵμασιν Σ' αἵματι

דמה : נדמה 15_{1} A'Θ' ἐσιώπησεν Σ' ἐσιωπήθη, נדמיתי 6_{5} A'Σ'Θ' ἐσιώπησα

דקר : יְדֻקַּר 13_{15} A'Σ'Θ' ἐκκεντηθήσεται

דֶּרֶךְ 8_{11} [A']Θ' ὁδοῦ Σ' ὁδῷ, 8_{23} A'Σ'Θ' ὁδόν

הֲ A' 10_{15} μήτι, Σ' 7_{13} μή

הגה : מַהְגִּים 8_{19} Θ' μελετῶντας

הוא αὐτός A' 8_{13}, A'Σ'Θ' 9_{14}, ביום ההוא 4_{1} ※ A'Σ'Θ' ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ

הוֹי 5_{22} A'(?)Σ'Θ' ὦ, 10_{1} Θ' οὐαί

היה 1_{21} ※ A' und [※]⟨Σ'⟩ γέγονεν, (ו)היה 8_{14}. 16_{2} A' ἔσται, (ו)היתה 9_{4} A' und Σ' ἔσται, יהיה 4_{2} A'Θ' ἔσται, יהיו 10_{19} A'Σ' und Θ' ἔσονται, וַיְהִי 9_{5} A' καὶ ἐγένετο Σ'Θ' καὶ ἔσται (= ויהיה?)

הֵיכָל 6_{1} [A']Σ'Θ' ναόν, היכלי 13_{22} A'Σ'Θ' ναοῖς

הֵילֵל 14_{12} Σ'(?) ὀλολύζων

הלך : תלכנה . . . הלוך 3_{16} A' πορευόμεναι . . . ἐπορεύοντο, לֶכֶת 8_{11} Σ' πορεύεσθαι, ויסרני מִלֶּכֶת בדרך 8_{11} [A']Θ' ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ

הֲמִיָּה : siehe מות und מָוֶת

הפך : כמהפכת 13_{19} Σ' ὡς ἔστρεψεν

הָרָה 7_{14} A'Σ' συλλαμβάνει

ו als Kopula und Waw consecutivum geben alle drei Übersetzer in der Regel durch καί wieder. Ausnahmen:

ו Σ' 5_{23} δέ

ולא Σ'[Θ'] 11_{3} οὐδέ (aber A' 1_{6} καὶ οὐκ)

ואין Σ'Θ' 5_{27} οὐδέ

זְבוּב 7_{18} A'Σ' μυίῃ

זֶה : המשל הזה 14_{4} A'Σ'Θ' τὴν παραβολὴν ταύτην

זור : נָזֹרוּ 1_{4} ※ ⟨Θ'⟩ ἀπηλλοτριώθησαν

זכה : הִזַּכּוּ 1_{16} [A']⟨Σ'⟩ λαμπρύνθητε [Σ']⟨Θ'⟩ καθαρίσθητε

זמר : זמרו 12_{5} ⟨A'Σ'(?)⟩ μελῳδήσατε ⟨Θ'⟩ ψάλατε

זִמְרָת : זִמְרָת 12_{2} A' ἐγκώμιον Σ'Θ' ὕμνησις

זָנָב : זנבות 7_{4} A' οὐρῶν Σ'Θ' οὐραγιῶν

זַעַם : (ו)זעמו 13_{5} [A']Σ' ὀργῆς

זעק : יזעק 15_{5} A'Σ' κραυγάζει Θ' βοήσεται

זְעָקָה 15_{8} A' und ⟨Σ' oder Θ'⟩ κραυγή, זעקת 15_{5} A'Σ'Θ' κραυγήν

זָקָן 15_{2} Σ'Θ'(?) πώγων

זרר : זֹרוּ 1_{6} A' ἐπεδέθησαν

חֶבֶל : חַבְלֵי 5_{18} [A']⟨Θ'⟩ σχοινίῳ

חבש : חֹבֵשׁ 3_{7} A' μοτῶν Θ' ἐπιδεσμεύς (Var. ἐπιδεσμεύων). חֻבְּשׁוּ 1_{6} A' ἐμοτώθησαν

חזה 2_{1} A' ὡραματίσθη Σ'Θ' εἶδεν

חזק : בְּחֶזְקַת 8_{11} ⟨A′ oder A′Θ′⟩ κατ᾽ ἐνίσχυσιν ⟨Σ′⟩ ὡς ἐν κράτει

חַטָּאת 5_{18} A′Σ′Θ′ ἁμαρτίαν

חיל : יחילון 13_{8} A′Σ′Θ′ ὠδινήσουσιν (710 falsch ὠδινούσης)

חַיִל 5_{22} A′ εὐπορίας (Sing.)

חָכָם : חכמים 5_{21} A′Σ′ σοφοί

חָכְמָה : חכמות(י) 10_{18} Σ′ σοφίᾳ

חלה : חֲלֵיתָ 14_{10} A′ ἠρρώστησας [Σ′]⟨Θ′⟩ ἐμαλακίσθης [Θ′]⟨Σ′⟩ ἐτρώθης

חלף : חלף(י) 8_{8} A′ οἰχήσεται Σ′ διελεύσεται

חלץ : חֲלֻצֵי 15_{4} A′ ἔξωμοι Σ′ εὔζωνοι

חלשׁ : חולשׁ 14_{12} Σ′ τιτρώσκων Θ′ ἀσθενείας παρέχων

חֶמְדָּה 2_{18} A′ ἐπιθυμίας (Sing.), כל שכיות החמדה 2_{16} Σ′Θ′ πάσας θέας ἐπιθυμητάς

חמץ : חָמוּץ 1_{17} (mas. Text חָמוֹץ) A′ βλαπτόμενον Σ′ πεπλεονεκτημένον Θ′ ἀδικούμενον

חֲמָת 11_{11} A′Σ′Θ′ Αἰμάθ

חֲנִית : חניתות(יהם) 2_{4} A′ δόρατα

חָנֵף 9_{16} A′(?)Σ′Θ′ ὑποκριταί

חפרפירה : חפרפרות(ל) 2_{20} (mas. Text לַחְפֹּר פֵּרוֹת) A′ ὀρυκταῖς (von ὀρυκτής) Σ′ ἀκάρποις

חצב : חֹצֵב 10_{15} A′ λατομοῦντα

חֹק : לבלי חק 5_{14} Σ′ εἰς ἀπέραντον, חִקְקֵי 10_{1} Θ′ ἀκρίβειαν

חקק : חֹקְקִים חִקְקֵי 10_{1} Θ′ ἀκριβαζομένοις ἀκρίβειαν

חֶרֶב 3_{25} A′[Σ′] μαχαίρᾳ

חרם : החרים(ו) 11_{15} A′Σ′Θ′ ἀναθεματίσει

חרץ : נחרצה 10_{22} A′ und Σ′Θ′ συντομήν

חשׁך 5_{30} ※ ἐσκότασεν

חֲשַׁשׁ 5_{24} A′Σ′Θ′ θέρμη

חתם : חתום 8_{16} A′(?)Σ′Θ′ σφράγισον (A′ nach Q σφράγισαι)

חתת : חֹתּוּ 8_{9} 1° A′ πτήσσετε, 2° (welcher Übersetzer?) πτήσσετε, 2° und 3° (welcher Übersetzer?) ἡττᾶσθε

טאטא : טאטאתיה(ו) 14_{23} Σ′Θ′ πηλοβροχήσω αὐτήν

טוֹב ἀγαθόν (Neutr.) A′Θ′ 3_{10}, Θ′ und Σ′ 7_{15}, καλῶς E′(?) 3_{10}

טחן : תטחנו 3_{15} A′Σ′Θ′ ἀλήθετε

טמא : טְמֵא 6_{5} A′ μεμιαμμένα (?)

טפף : טָפוֹף 3_{16} A′ ἐπιψοφοῦσαι Σ′Θ′ κροτοῦσαι

טֹרַח 1_{14} A′Σ′Θ′ ὄχλησιν (Q ἐνόχλησιν)

טריה (mas. Text טְרִיָּה) 1_{6} Σ′ κρούματος Θ′ τρώσεως

יְאֹר : יְאֹרֵי 7_{18} [A′]Σ′ ποταμοῦ

יְבֶרֶכְיָהוּ 8_{2} A′Θ′ Ἱεβαραχίου Σ′ Ἰβραϊαχίου

יָד 8_{11} ⟨A′ oder A′Θ′⟩ und ⟨Σ′⟩ χειρός, ידי(ם) 11_{14} A′ und Σ′Θ′ χειρός (710 hat bei Σ′Θ′ χειρῶν), ידי(ו) 3_{11} A′ χειρῶν

ידה : אודך 12_{1} A′Σ′Θ′ ἐξομολογήσομαί σοι

ידע : דעת(ו) 7_{15} Θ' γνῶναι
יִדְּעֹנִי : ידענים 8_{19} A' γνωριστάς Σ' γνώστας
יְהוּדָה : ביהודה 8_{8} A' ἐν Ἰουδαίᾳ (?) Σ' διὰ τοῦ Ἰούδα
יהוה 7_{18} A'Σ' κύριος, 3_{8} A'Σ' κύριον, 11_{2} Θ' τοῦ θεοῦ
יום 4_{1} ※ A'Σ'Θ' ἡμέρᾳ, ימי(ה) 13_{22} A'Σ'Θ' ἡμέραι
יחד : בקבורה . . . תֵּחַד 14_{20} [A']⟨Σ'⟩ ἅμα . . . ἐτάφη(ς)
יַחְדָּו 1_{31} A' ὁμοῦ Σ' und Θ' ἅμα
יַיִן 5_{22} A'(?)Σ'Θ' οἶνον
יכח : יוכיח 11_{3} Σ'[Θ'] ἐλέγξει
יֶלֶד 9_{5} Σ' νεανίας, ילדי 2_{6} A' παιδίοις Σ' τέκνων Θ' τέκνοις
יָם θαλάσσης [A']Σ' 11_{9}, A'Σ'Θ' 11_{15}, θάλασσαν [A']Σ'[Θ'] 8_{23} (A'Θ' nach Q θαλάσσης)
ינק : יונק 11_{8} Θ' θηλάζον
יסף : לא תוסיפו הביא 1_{13} Σ' οὐκέτι προσοίσετε, נוספות 15_{9} [A']⟨Σ'⟩ προσθέματα
יסר : siehe סור
יעד : מועדיו 14_{31} (mas. Text מוֹעָדָיו) A' und Σ'Θ' συντεταγμένοις αὐτοῦ (bei A' ist falsch συντεταραγμένοις überliefert)
יַעֲנָה : בנות יענה 13_{21} A'Σ' στρουθο[ι]κάμηλοι Θ' θυγατέρες στρουθῶν
יעץ : יועץ 9_{5} A' σύμβουλος Σ' βουλευτικός
יַעַר 10_{34} Σ'Θ' δρυμοῦ, יערו(ו) 10_{19} A'Σ' und Θ' δρυμοῦ
יֹפִי (Pausalform) 3_{24} A'[Σ'] und Σ' κάλλους, dazu fügt Σ' noch οἱ καλοί = יָפֶה hinzu
יֶקֶב 5_{2} A'Σ' ὑπολήνιον
יקץ : נְקִיצֶ(נָּה) 7_{6} A' ἐξυπνίσωμεν, vgl. auch קוץ
יקשׁ : (ו)נוקשו 8_{15} A' σκωλωθήσονται Σ' παγιδευθήσονται Θ' ἐξευθήσονται
יִרְאָה : יראת φόβου A'Σ'Θ' 11_{2}, Θ' 11_{3}
ירה : ירו(נו) 2_{3} A'Θ' φωτίσει Σ' ὑποδείξει
יָרֵךְ : ירכתי 14_{13} A'Σ'Θ' μηροῖς, 14_{15} A'Θ' μηρούς Σ' βάθη
יִשְׂרָאֵל Ἰσραήλ A'Σ'Θ' 8_{14}, Σ' 14_{2}
יְשַׁעְיָהוּ 2_{1} A' Ἡσαΐας (?) Σ'Θ' Ἰεσαίας
יתר : (ו)נותרה 1_{8} A' περισσεῦον (?), נוֹתָר 4_{3} A'Σ'Θ' περισσεύσας
יֶתֶר : יִתְרָה 15_{7} (mas. Text יִתְרָה) A' περίσσευμα αὐτῆς Θ' ὑπόλειμμα αὐτῆς
יִתְרָה : יתרה עשה 15_{7} Σ' περισσῶς ἐποίησεν, vgl. auch יֶתֶר
כְּ ὡς mit Nomen im Nominativ oder Akkusativ bei verschiedenen Übersetzern $1_{18.25}$. 5_{18}. 10_{12}. $11_{7.9}$. 14_{19} zweimal. 16_{2}
ὡς mit Nomen im Genetiv A' 5_{29}
ὡς mit Nomen im Dativ Θ' 10_{18}
ὡς mit ἐν und Nomen ⟨Σ'⟩ 8_{11} (ὡς ἐν κράτει = כחזקה + בחזקה ?)
ὡς mit Verbum finitum: 5_{24} כאכל A'Σ'Θ' ὡς ἐσθίει, 13_{19} כמהפכת Σ' ὡς ἔστρεψεν

κατά c. acc. A′Σ′ 5_{17}, ⟨A′ oder A′Θ′⟩ 8_{11}
(ἐν, also ב statt כ Θ′ 16_{3})

כבד : הכביד 8_{23} A′Σ′Θ′ ἐβάρυνεν, הַכְבֵּד 6_{10} (mas. Text הַכְבֵּד) Σ′ ἐβάρυνεν

כָּבֵד : כָּבֵד 1_{4} A′ βαρύς Σ′ βεβαρημένος (oder -νον?) Θ′ βαρύνων

כָּבוֹד 11_{10} A′Σ′Θ′ δόξα, (ו)כבוד 3_{8} A′ und Σ′ δόξης, כבודו 5_{13} Σ′E′ (?) οἱ ἔνδοξοι αὐτοῦ

כֶּבֶשׂ : כבשים 1_{11} ἀμνῶν, 5_{17} A′Σ′ ἀμνοί

כֹּה 8_{11} ※ τάδε

כון : (ל)הכין 9_{6} A′Σ′Θ′ ἑτοιμάσαι

כִּי ὅτι bei verschiedenen Übersetzern $3_{9.10}$ zweimal. 5_{10}. 7_{13}. 8_{11}. 9_{4}. 10_{23}. 15_{8}, auch in 3_{24}, wo man כִּי jetzt als Substantiv auffaßt; bei Σ′, der כִּי oft anders übersetzt (s. gleich), findet sich ὅτι $3_{9.10}$ (A′Σ′Θ′). 5_{10} (A′Σ′Θ′). 7_{13}. 9_{4}
γάρ Σ′ 2_{6}. 9_{5}. $10_{13.23}$ (angeblich Σ′Θ′). 15_{9} ([A′]⟨Σ′⟩)
δέ Σ′ 3_{24}, wo man כִּי jetzt als Substantiv auffaßt
ἀλλά Σ′ 10_{7}

כֹּל wird von allen Übersetzern stets durch Formen von πᾶς wiedergegeben: $2_{13.16}$. 3_{1}. 7_{19} zweimal. 8_{7}. 9_{4}. $14_{9.26.31}$ (כֻּלֵּךְ A′Σ′Θ′ πᾶσα). 15_{2}

כלה : יכלו 1_{28} Σ′ ἀναλωθήσονται

כָּלָה 10_{23} A′ τελεοτήν Σ′Θ′ συντέλειαν

כְּלִי : כְּלֵי 13_{5} [A′]Σ′ σκεύη

כֵּן : לכן διὰ τοῦτο A′Σ′Θ′ 5_{24}, A′Σ′ 10_{16}
על כן ἐπὶ τούτῳ A′ $15_{4.7}$
ἕνεκεν τούτου Σ′ 15_{4}, διότι Σ′ 15_{7}
διὰ τοῦτο Θ′ 15_{7}

כָּנָף : (ו)כנפי 8_{8} Σ′Θ′ πτερυγίου

כסה : מכסים 11_{9} A′Σ′ καλύπτοντα

כְּסִיל : (ה)כסילי(הם) 13_{10} Σ′ ἄστρα

כַּף : (כם)כפי 1_{15} A′ ταρσούς

כִּפָּה 9_{13} A′ κατακάμπτοντα Σ′ κάμπτοντα

כֶּרֶם 5_{10} A′ (?) Σ′Θ′ ἀμπελών

כרת : להכרית 10_{7} Σ′ ἐξολοθρεῦσαι

כַּשְׂדִּים 13_{19} Σ′ Χαλδαίων

כשׁל : כשלה 3_{8} A′ ἐσκανδαλίσθη Σ′Θ′ ἠσθένησαν, (ו)כשלו 8_{15} A′ σκανδαλωθήσονται Σ′ προσκόψουσιν, כושל 5_{27} Σ′Θ′ ἀσθενῶν

כָּתֵף 11_{14} A′ ὠμίᾳ Σ′Θ′ ὤμων

לְ vor Substantiven geben alle Übersetzer häufig durch εἰς oder durch den Dativ wieder (Dativ auch in 11_{3} Σ′ τῇ ὁράσει und τῇ ἀκοῇ). Außerdem kommt vor:
κατά c. acc. Θ′ 11_{3} (κατὰ τὴν ὄψιν = למראה, vgl. die Anm. z. St.)

Genetiv [A′]Σ′ 11_{8}, Σ′Θ′ 5_{29}, A′Σ′Θ′ 14_{22}, Θ′ 16_{2} (Ἀρνών, s. z. St.)

Akkusativ A′ 3_{9} (ἑαυτοῖς = להם), A′Σ′Θ′ 14_{2}

Auslassung des zweiten ל bei Σ′ in 7_{23}, wo das eben vorhergegangene εἰς noch nachwirkt

freiere Übersetzung: 7_{11} למעלה Θ′ ἄνω, 9_{6} למרבה Σ′[Θ′] ἐπληθύνθη, 14_{30} לבטח [A′]⟨Σ′⟩ ἀμερίμνως Θ′ πεποιθότες, 16_{2} מַעְבָּרוֹת לארנן (mas. Text מַעְבָּרוֹת) Σ′ ἀπαγόμεναι πέραν Ἀρνών.

Über die Wiedergabe von ל durch den Artikel bei A′ s. oben S. 113

ל mit Infinitiv wird übersetzt durch

τοῦ c. inf. A′ 3_{8}. 5_{22}. 10_{2}, vgl. oben S. 113

einfachen Infinitiv Σ′ 10_{7} zweimal, Σ′Θ′ 10_{6} zweimal, [A′]Σ′Θ′ 5_{22}

εἰς c. inf.: Σ′ 3_{8} εἰς τὸ παραπικραίνειν = למרות

ἐν c. inf.: Θ′ 7_{15} ἐν τῷ γνῶναι αὐτόν = לדעתו

לא οὐ, οὐκ, οὐχ bei verschiedenen Übersetzern 1_{6} dreimal. 9_{2}. 12. 11_{3}. 14_{20}

οὐ μή [A′]Σ′Θ′ 13_{22}

ולא οὐδέ Σ′[Θ′] 11_{2}, aber A′ 1_{6} καὶ οὐκ

לא תוסיפו הביא 1_{13} Σ′ οὐκέτι προσοίσετε

לאה: תַּלְאוּ und הַלְאוֹת 7_{13} Σ′ κοποῦτε und κοποῦν, נלאיתי נְשֹׂא 1_{14} A′ ἐμόχθησα αἴρων Σ′ ἐκοπώθην ἱλασκόμενος Θ′ ἐκοπίασα ἀφιέναι

לֵבָב, לֵב, (ו)לבב καρδία A′Θ′ 7_{2}, A′Σ′Θ′ 13_{7}, καρδίας (Sing.) A′Σ′ 9_{8}, A′ 10_{12}, להשמיד בלבבו 10_{7} Σ′ ἐξᾶραι διανοεῖται

לָבִיא 5_{29} A′ λεόντων (lies λέοντος)

לֶהָבָה 5_{24} A′Σ′Θ′ φλογός, להבים 13_{8} Θ′ φλογός, אש להבה 4_{5} Σ′ πυρὸς φλεγομένου

לחם: (ל)הלחם 7_{1} A′Σ′Θ′ πολεμῆσαι

לֶחֶם 3_{1} A′(?)Σ′ ἄρτου

לַיִל 16_{3} Θ′ νυκτί, לילה 4_{5} Σ′ νυκτός

לין: ילין 1_{21} A′Θ′ αὐλισθήσεται Σ′ ηὐλίζετο

לכן: siehe כן

למוד: (י)לִמֻּדַ 8_{16} A′Σ′Θ′ διδακτοῖς

לשון: לָשׁוֹן γλῶσσα A′Σ′Θ′ 5_{24}, γλῶσσαν A′Σ′Θ′ 11_{15}

מַאֲכֹלֶת 9_{4} A′ und Σ′ κατάβρωμα

מאס: מאוס ברע 7_{15} Θ′ ἀπώσασθαι τὸ πονηρόν Σ′ ἀποδοκιμάσαι τὸ κακόν

מַדְהֵבָה 14_{4} Σ′Θ′ φορολογία

מהל: מהול 1_{22} A′ περιτετμημένος Σ′ μεμιγμένος Θ′ περιῃρημένος

מַהְפֵּכָה: siehe הפך

מַהֵר 8_{1} A′ ταχύ Σ′Θ′ ταχέως

מוֹאָב Μωάβ A′ 15_{4}, Σ′ 15_{9}

מוֹעֵד 14_{13} A′Σ′ συνταγῆς Θ′ καιροῦ, (כם)מועדי 1_{14} A′ συνταγάς

מוֹעֵד : siehe יעד
מוֹקֵשׁ 8_{14} Σ′Θ′ σκάνδαλον Α′ σκῶλον
מוֹרָשׁ : מוֹרָשׁ 14_{23} Α′Σ′Θ′ κληρονομίαν
מות : מֵתַי 5_{12} (mas. Text מֵתַי) Σ′Ε′(?) τεθνηκότες, הָמוּת oder הָמוּת 14_{11} (mas. Text הֲמִיתָ) Σ′ ἐθανατώθη
מָוֶת : המות 14_{11} (mas. Text הֲמִיתָ) Θ′ ὁ θάνατος
מְזַמֵּרָה : מזמרות 2_{4} Α′ κλαστήρια
מֵחַ : מחים 5_{17} Α′ μεμυαλωμένων Σ′ παρανόμων
מְחִלָּה : מחלות 2_{19} Α′ ὑπορώξιν Σ′ ὑπόκενον Θ′ δύτας
מַחֲלָצָה : מחלצות 3_{22} Α′Θ′ μετεκδύματα Σ′ περιζώματα
מַטְאֲטֵא 14_{23} Σ′Θ′ πηλοβροχίᾳ
מַטֶּה : מַטֵּה 14_{5} Α′Σ′ ῥάβδον [Σ′]⟨Θ⟩ βακτηρίαν
מֻטָּה : מטות 8_{8} Σ′Θ′ ἔκτασις
מִטְפַּחַת : מטפחות 3_{22} Α′ λέντια Σ′ ἐγχείρια Θ′ ζώνας
מַיִם 1_{22} Α′ und Σ′ und Θ′ ὕδατι, 11_{9} Α′Σ′ ὕδατα, 14_{23} Α′ und Σ′Θ′ ὑδάτων
מְכַסֶּה : (מכסי(ך 14_{11} Σ′ περιβόλαιον
מִכְשׁוֹל 8_{14} Α′ σκάνδαλον (lies σκανδάλου)
מַכְשֵׁלָה 3_{6} Α′ σκανδαλισμός Σ′Θ′ ἀσθένεια
מלא : מלאו 2_{8} Σ′ ἐπλήσθησαν, מלאים 6_{1} [Α′]Σ′Θ′ ἐπλήρουν
מְלוּנָה 1_{8} Α′ αὐλιστήριον Σ′ νυκτοφυλάκιον
מֶלֶךְ 7_{20} Σ′ βασιλέα, 10_{12} Α′ βασιλέως
מַמְלָכָה : ממלכות 13_{19} Σ′ βασιλειῶν, 14_{16} Σ′ βασιλείας
מִן ἀπό Α′ 1_{24} (?). $_{29}$. 7_{2} (Q ἐκ). 9_{11} (ἀπὸ ἀρχῆθεν), Σ′ 1_{29}. 2_{6}, Θ′ 9_{11}, Α′Σ′ 9_{11}^{**} (ἀπὸ ὄπισθεν), [Α′]Θ′ 8_{11} (ἀπὸ τῆς ὁδοῦ = מלכת בדרך), anonym 14_{19}
ἐξ Α′ 5_{23} (und nach Q in 7_{2}, s. oben)
freiere Übersetzung: 5_{23} יסירו ממנו Σ′ ἀφαιροῦντες αὐτοῦ, 7_{13} מעט מכם Σ′ οὐκ αὐταρκες ὑμῖν, 8_{11} (י)יסרני מלכת Σ′ ἀπέστησέν με μὴ πορεύεσθαι
מִנְחָה : מנחה 1_{13} Α′ δῶρον Σ′ προσφοράν Θ′ μαναά
מסך : (ל)מסך 5_{22} Α′ κιρνᾶν
מְסִלָּה 11_{16} Α′ ἀπεσκολοπισμένη, מסלת 7_{3} Σ′ ὁδόν
מִסְפָּר 10_{19} Α′Σ′(?) ψήφῳ Θ′ ἀριθμῷ
מַעְבָּרָה : מעברות 16_{2} Α′Θ′ διαβάσεις, vgl. auch עבר
מָעוֹז : מָעוֹז 8_{22} Α′Σ′ ἔκλυσις
מְעַט : מעט מכם 7_{13} Σ′ οὐκ αὐταρκες ὑμῖν
מַעֲטָפָה : מעטפות 3_{22} Α′ περιβόλαια Σ′ ἀναβόλαια
מַעַל : למעלה 7_{11} Θ′ ἄνω
מַעֲלָל : (הם- oder כם)מעללי 3_{8} Α′Σ′ ἐπιτηδεύματα Θ′ διαβούλια, 1_{16}. 3_{10} Α′Σ′Θ′ ἐπιτηδευμάτων
מַעֲרָץ : (כם)מערצ 8_{13} (mas. Text (י)מַעֲרִצְכֶם) Α′ θρόησις Σ′Θ′ κραταίωμα

מַעֲשֶׂה 3_{24} A' ποιήματος Θ' ἔργου, מעשה מקשה 3_{24} Σ' κόσμου τριχῶν
מַצֶּבֶת 6_{13} E'(?) τῶν ἐστηλωμένων
מִצְרַיִם 7_{18} [A']Σ' Αἰγύπτου
מַק 3_{24} A'Σ' ἔκτηξις
מִקְדָּשׁ 8_{14} A' ἁγίασμα
מִקְרָא 1_{13} A' κλητήν Σ' ἐπίκλησιν Θ' ἐπίκλητον (Fem.)
מִקְשֶׁה 3_{24} A' ἐνουλώσεως Θ' μακέ, מעשה מקשה 3_{24} Σ' κόσμου τριχῶν
מַרְאֶה : מַרְאֵה 11_3 Σ'[E'] ὁράσει Θ' ὄψιν
מַרְבֶּה : לםרבה 9_6 Σ'[Θ'] ἐπληθύνθη (Θ' nach Q τῷ πληθύνειν)
מרה : (ו)מריתם 1_{20} A' προσερίσητε Σ'Θ' παραπικράνητε, 3_8 (ל)מרות A' προσερίσαι Σ' παραπικραίνειν
מְרִיא : מריאים 1_{11} ⟨A'⟩ σιτευτῶν
מַשָּׂא 14_{28}. 15_1 A' ἄρμα Σ'Θ' λῆμμα
מַשּׂוֹר 10_{15} Σ' πρίων
מִשְׂרָה 9_5 A' μέτρον Σ'Θ' παιδεία, 9_6 Σ'[Θ'] παιδεία (Θ' nach Q παιδείαν)
משך : יִמָּשֵׁכוּ (Pausalform) 13_{22} [A']Σ'Θ' ἀφελκυσθῶσιν (Q ἐφελκ.)
משל *herrschen* : מושל 16_1 Θ' ἄρχοντα
משל *vergleichen* : נמשלת 14_{10} Σ'Θ' συμπαρεβλήθης
מָשָׁל 14_4 A'Σ'Θ' παραβολήν
מִשְׁלוֹחַ 11_{14} A' ἀποστολή Σ'Θ' ἔκτασις (es folgt χειρός = יד)
מִשְׁלָח : מִשְׁלַח 7_{25} A' ἐξαποστολήν Σ' ἄφεσιν
מְשַׁמָּה : משמות 15_6 A'(?) Σ'Θ' ἠρανισμένον
מִשְׁמָע : מִשְׁמַע 11_3 Σ'[Θ'] ἀκοῇ
מִשְׁעָן 3_1 A' ἔρεισμα Σ' στήρισμα (lies στήριγμα), מַשְׁעֵן 3_1 [A']Σ' στήριγμα
מַשְׁעֵנָה 3_1 A' ἐρεισμούς (lies -μόν) Σ' στηρισμούς (lies στηριγμόν)
מִשְׁפָּט : מִשְׁפַּט 10_2 A' κρίσιν
מַת(?) : (ו)מתי(ך) 3_{25} A'[Σ'] ἄνδρες. (ך)יפי מתי 3_{24}f. Σ' οἱ καλοὶ τοῦ ἀριθμοῦ (s. z. St.); מְתֵי 5_{13} s. unter מות
מְתֹם 1_6 ※ A' ὁλοκληρία [※] Σ' ὑγιές [※] Θ' ἁπλῶς(?)
מָתְנַיִם : (ו)מתני(ו) 11_5 A' νῶτον (lies νώτου)
נאץ : נאצו 1_4 A' διάσυραν
נֵבֶל 5_{12} A'Σ' νάβλα[ς], נבליך 14_{11} Σ' τὸ πτῶμά σου (von נְבֵלָה abgeleitet) Θ' κατέρρηξέν σε (wie aufgefaßt?)
נֹגַהּ 4_5 Σ' φέγγος
נגע : יגיע 8_8 A' καταντήσει Σ' φθάσει
נֶגֶף 8_{14} A' προσκόμματος
נגשׂ : (ו)נגשי(ו) 3_{12} A' πράκτορσιν Σ'Θ' πράκτορες, (ם)נגשי(ה) 14_2 Σ' φορολογοῦντας
נגשׂ oder נגש : (ו)נגש 3_5 Θ' προσκόψει (s. z. St.)
נדד : נודד 16_2 A' μεταναστεῦον Σ'Θ' μετακινοῦν

נדח : מְנֻדָּח 8_{22} A' ἐξωθούμενος, מֻדָּח 13_{14} A' ἐξωσμένος, (ר)נִדָּחַ 16_{4} A'Σ' ἐξωσμένοι Θ' διεσπαρμένοι

נהג : נֹהֵג 11_{6} A' ἐλαύνων

נַהֲלֹל : נהללים 7_{19} A' ἀπόρροξιν Σ' ἐπαινετοῖς Θ' καταδύτοις

נהר : (ר)ונהרו 2_{2} A'[Θ'] ποταμωθήσονται Σ' συρρεύσει

נָהָר 7_{20} Σ' ποταμοῦ

נוח : נחה 7_{2} ⟨Θ'?⟩ προσετέθη

נוס : ינוסו 13_{14} [A']Σ'Θ' φεύξεται (A' nach Q φεύξονται)

נוע : (ר)ינע 7_{2} A'Θ' ἐσαλεύθη, (ר)ינעו 6_{4} [A']Σ' ἐσαλεύθη

נוף : מניפ(ר) 10_{15} Σ' κινούντων

נֶזֶם : נִזְמֵי 3_{21} A' und [E']⟨Θ'⟩ ἐνώτια, נזמי האף 3_{21} Σ' τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας

נחל : (ר)התנחלום 14_{2} Σ' διελοῦνται

נַחַל 15_{7} A' χειμάρρου, נחלי 7_{19} A' χειμάρροις Σ' φάραγγας

נחם : (ר)תנחמני 12_{1} A'Θ' παρεκάλεσας

נטה : נטוית 5_{25}. 9_{16}. 14_{26} A'Σ'Θ' ἐκτεταμένη, נטוות 3_{16} A' ἐκτεταμένῳ (lies -ναι)

נטע : נֶטַע 5_{7} A' und Σ' φυτόν

נְטִפוֹת 3_{19} A' κροκοφάντους

נטש : נטשתה 2_{6} A' εἴασεν (lies -σας) Σ' ἀπέρριψεν (lies -ψας)

נין 14_{22} A' γονήν, vgl. נֶכֶד

נִיצוֹץ 1_{31} A'Σ'Θ' σπινθῆρα

נֶכֶד 14_{22} Σ' (oder vielmehr A'?) ἀπόγονον, vgl. נין

נָכְרִי : נכרים 2_{6} A' ξένων Σ' ἀλλοτρίων Θ' ἀλλοτρίοις

נֵס σύσσημον A' 11_{12}. 13_{2}, A'Σ'Θ' 11_{10}, σημεῖον ⟨Σ' oder Θ'⟩ 5_{26}

נַעֲצוּץ : נעצוצים 7_{19} A'Θ'(?) κονύζαις Θ'(?) δάσεσιν Σ' πολυτελέσι

נַעַר 3_{5} A' παῖς Σ' νέος Θ' νεώτερος, נערים 3_{4} A' παῖδας Σ' νεανίας (Plur.)

נְעֹרֶת 1_{31} A' τίναγμα Σ'Θ' ἀποτίναγμα

נֶפֶשׁ 3_{20} A' ψυχῆς, בתי הנפש 3_{20} Σ' τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας, נפשה 5_{14} ⟨Σ'⟩ ἑαυτόν

נצב : נִצָּב 3_{13} A' ἐστήλωται Σ' ἵσταται

נֵצַח 13_{20} A' νῖκος Σ'Θ' τέλος

נֵצֶר 14_{19} A' ἀκρεμών(?) Σ' ἔκτρωμα Θ' βλαστός

נקה : (ר)נִקָּתָה 3_{26} A' ἀθῳωθήσεται Σ' κενωθήσεται Θ' καθαρισθήσεται

נקף : הקיפה 15_{8} A' περιῆλθεν ⟨Σ' oder Θ'⟩ ἐκύκλωσεν

נִקְפָּה 3_{24} A' κόλαμμα Σ' πληγή

נשא : תשא 2_{9} A' ἄρῃς Σ'Θ' ἀφῇς, נֹשֵׂא 1_{14} A' αἴρων Σ' ἱλασκόμενος Θ' ἀφιέναι, נשוא פנים 3_{3} A' αἰρόμενον προσώπῳ Σ' αἰδέσιμον Θ' τεθαυμασμένον προσώπῳ, 9_{14} A' αἰρόμενος προσώποις Θ' ἐπηρμένος πρόσωπα Σ' αἰδέσιμος, נִשָּׂא 2_{12} A'Σ'Θ' ἐπηρμένον

נשה : נֹשִׁים 3_{12} (mas. Text נָשִׁים) Θ' δανεισταί

נָשַׁף : מאחרי בנשף 5_{11} Σ' χρονίζοντες ἕως σκοτίας
נֹשְׁפָה (von נָשַׁף abgeleitet, vgl. aber שׁפה) 13_{2} Α' γνοφώδους
נתן : (ו)נתתי 3_{4} Α' δώσω
סְאוֹן 9_{4} Α' ἐπαγωγῇ Σ' βίᾳ
סאן : סֹאֵן 9_{4} (mas. Text סְאֹן) Α' ἐπαγομένη Σ' ἐβιάσθη
סֹבֶא : סבא(ך) 1_{22} Α' συμποσιασμός Σ' und Θ' οἶνος
סְבָךְ : סבכי 9_{17} Α' συχνεῶσαι, 10_{34} Σ'Θ' δάση
סֵבֶל : סבל(ו) 14_{25} Σ'Θ' βάσταγμα
סכך : יסכסך 9_{10} ⟨Α'⟩ στασιώσει ⟨Σ'⟩ συμβαλεῖ ⟨Θ'⟩ συγκεράσει
סוּפָה 5_{28} ⟨Α'⟩ συσσεισμός
סור : יסירו ממני 5_{23} Α' ἀφιστῶντες(?) ἐξ αὐτοῦ Σ' ἀφαιροῦντες αὐτοῦ,
(ו)יסר(ני) 8_{11} (mas. Text וְיִסְּרֵנִי) Α'Θ' ἀποστήσει Σ' ἀπέστησεν,
vermutlich auch ואסירה 1_{25} Σ' ἀποστήσω
סַחַר : שחר 8_{20} (mas. Text שָׁחַר [Pausalform]) ἐμπορία
סִיג : סיגים 1_{22} ※ Α' στέμφυλα [※]⟨Σ'⟩ σκωρίαν, סיגי(ך) 1_{25} Α' στέμ-
φυλα Σ' σκωρίαν Θ' γιγαρτῶδες
סֻכָּה 1_{8} Α' συσκιασμῷ (lies -μός?) Σ' καλύβη
סַף : ספים 6_{4} [Α']Σ' οὐδῶν
ספק : siehe שׂפק
סקל : (ו)יסקל(הו) 5_{2} Α'Σ'Θ' ἐλιθολόγησα (lies -σεν)
סָרָה 1_{5} Α' ἀπόστασιν Σ' παράβασιν Θ' ἔκκλισιν
סתר : סְתָרִי 16_{4} Θ' κρύφον, מסתיר 8_{17} ⟨Α'⟩ ἀποκρύπτοντα (Sing.)
עָב 14_{14} Α' πάχους Σ' νεφέλῃ, עבים 5_{6} ⟨Α'⟩ πάχη
עֲבֹת 5_{18} Α'Σ'Θ' βρόχον (Var. βρόχῳ)
עבר : (ו)עבר 8_{8} Α' διαβὰς Σ' παράγων, מַעְבָּרוֹת לארנון 16_{2} (mas. Text
מַעְבָּרֹת) Σ' ἀπαγόμεναι πέραν Ἀρνών
עֵבֶר : בְּעֵבֶר 7_{20} Σ' ἐν τῷ πέραν c. gen.
עֶבְרָה 13_{9} ⟨Θ'⟩ μήνιδος, עברת(ו) 10_{6} Σ'Θ' ὀργῆς
עֲגָלָה 5_{18} Α'Σ'Θ' ἁμάξης
עַד 8_{8} Α' und Σ' ἕως
עָוֹן 1_{4} Α' und Σ' ἀνομίᾳ Θ' ἀνομίαν
עוף : מעופף 14_{29} Α' πετάμενος Σ' ἐκλύων (von עיף abgeleitet) Θ' πε-
τόμενος
עוֹף 16_{2} Α' πετεινόν
עור : עורר 14_{9} Α'Θ' ἐξήγειρεν, יְעֹעֵרוּ (Pausalform) 15_{5} [Α']Σ'Θ' ἐξε-
γείρουσιν (Α' nach Q ἐξαναγεροῦσιν)
עַיִן : עינים 3_{16} ⟨Α'⟩ ὀφθαλμοῖς, עיני 2_{11} Α' ὀφθαλμῶν Σ' und Θ' ὀφθαλ-
μοί, עני 3_{8} Α' ὀφθαλμοῖς Σ' ὀφθαλμούς, עיני(ו) 11_{3} Θ' ὀφθαλμῶν
עיף : siehe עוף
עָיֵף 5_{27} Α' ἐκλελυμένος
עכס : תעכסנה 3_{16} Α' παρενσκάζουσαι(?) Σ' εὐρύθμως βαίνουσαι Θ' σχε-
διάζουσαι

עכסים : עֶכֶס 3_{18} A′ und ⟨Θ′⟩ ὑποδημάτων Σ′ [und A′] περισκελίδας
עַל־ ἐπί c. acc. A′ $2_{13.16.}$ ⟨5_{8}.⟩ $10_{12.15.}$ 14_{14}, Σ′ und Θ′ 14_{12}; A′Σ′Θ′ 5_{30}, Σ′Θ′ 2_{18}
ἐπί c. dat. Σ′ 14_{14}
ἐπί c. gen. A′ 15_{7}
ἐπί mit unflektiertem Eigennamen [A′]⟨Σ′⟩ 15_{9}
κατά c. gen. Σ′ 10_{15}, Σ′Θ′ 10_{6}, [A′]Σ′Θ′ 14_{26}
עַל־בֵּן : siehe בֵּן
על(ו) : עֹל 14_{25} [A′]⟨Θ′⟩ κλοιός
עלת(ו) : עֹלָה 11_{16} [A′]Σ′Θ′ ἀναβάσεως
עליונה : עֶלְיוֹן 7_{3} Σ′ ἀνωτέρας (Sing.)
עלילות(יו) : עֲלִילָה 12_{4} A′ ἐναλλαγάς Σ′Θ′ ἐπιτηδεύματα
מעולל : עלל 3_{12} A′ ἐπιφυλλίζει Σ′Θ′ καλαμηταί
עַלְמָה 7_{14} A′Σ′Θ′ νεᾶνις
עמנו אל : עִם 8_{8} Σ′ Ἐμμανουήλ
עַם 10_{6} Σ′Θ′ λαοῦ (ebenso A′ in 8_{11}? s. S. 70 Anm. 322), עמים 8_{9} A′Σ′Θ′ λαοί
העמק : עמק 7_{11} Θ′ βάθυνον
עֹנֶג 13_{22} A′Σ′(?)Θ′ τρυφῆς
עניי : עָנִי 10_{2} A′ πενήτων
עֵץ 10_{18} A′Σ′ ξύλων Θ′ ξύλα
עֵצָה 16_{3} A′Θ′ und Σ′ βουλήν
עֲצָרָה 1_{13} A′ ἐπίσχεσιν Σ′ συστροφήν Θ′ ἐπισύσχεσιν
ערבים : עֲרָבָה 15_{7} A′ ἰτεῶν
יְעָרֶה : ערה 3_{17} A′ ἀσχημονήσει Σ′ γυμνώσει Θ′ ἀποκαλύψει
בעריפיה : עֲרִיפִים 5_{30} [A′]Σ′Θ′ ἐν τῷ γνοφοῦσθαι αὐτήν
(ל)ערץ : ערץ 2_{19} A′ θραῦσαι, vgl. auch מַעֲרָץ
עשׂה 15_{7} A′ und Σ′ und Θ′ ἐποίησεν, יעשו 5_{10} A′(?)Σ′Θ′ ποιήσει, יֵעָשֶׂה 3_{11} A′ ποιηθήσεται
עשרת : עֲשָׂרָה 5_{10} A′Σ′Θ′ δέκα
עָשָׁן 4_{5} Σ′ καπνόν, 9_{17} A′ und Θ′ καπνοῦ Σ′ καπνῷ
עתודים : עַתּוּד 1_{11} ⟨A′⟩ καιρίμων, עתודי 14_{9} A′Θ′(?) καιρίμους
פת(הן) : פֵּאָה 3_{17} (tiber. Vokal. פָּתְהֵן) A′ κόμην Σ′ πρόσοψιν Θ′ τὰ κατὰ πρόσωπον
יתפאר : פאר 10_{15} A′ αὐχήσει
פארים : פְּאֵר 3_{20} A′Σ′ στεφάνους
פֶּגֶר 14_{19} A′Σ′ σῶμα
תִּפָּדֶה : פדה 1_{27} A′Σ′Θ′ λυτρωθήσεται
פָּז (Pausalform) 13_{12} A′ κιρρόν (Akkusativ)
פֶּלֶא 9_{5} A′ θαυμαστός Σ′ παραδοξασμός
יפליט : פלט 5_{29} A′Θ′ διασώσει Σ′ ἐκνικήσει
לפליטת מואב : פְּלֵיטָה 15_{9} Σ′ τῷ διασώσματι ἀπὸ Μωάβ

פְּלֶשֶׁת 14_{29} Φυλιστιείμ, 14_{31} Α′Σ′Θ′ Φυλισθιείμ (?)
פְּלִשְׁתִּי : פלשתים 9_{11} Α′Σ′Θ′ Φυλιστιείν, 11_{14} Α′ und Σ′Θ′ Φυλισθιείμ
פָּנִים 3_{3} Α′ und Θ′ προσώπῳ, 9_{14} Α′ προσώποις Θ′ πρόσωπα, פני und (פני(הם 13_{8} Θ′ πρόσωπον, מפני 7_{2} Α′ ἀπὸ (Q ἐκ) προσώπου, נשוא פנים 3_{3}. 9_{14} Σ′ αἰδέσιμον, resp. -μός
פָּרָה : siehe הפרפרה
פְּרִי 4_{2} ※ καρπός, 10_{12} Α′ καρπόν, 3_{10} Α′(?)Σ′Θ′ καρπούς
פרר : יָפֵר 14_{27} ⟨Α′⟩ ἀκυρώσει
פֹּת : siehe פֵּאָה
פֶּתַח : פתחי(ה) 3_{26} Α′[Θ′] ἀνοίγματα Σ′ θύραι
פְּתִיגִיל 3_{24} Σ′ στηθοδεσμίδος
פַּתְרוֹס 11_{11} Α′ Φαθρούς
צֹאן 7_{21} Α′ ποιμνίου
צָבָא : צבאות 1_{9}. $14_{24.27}$ Α′ στρατ(ε)ιῶν Σ′Θ′ δυνάμεων
צְבִי 13_{19} Σ′ δύναμις
צַדִּיק 3_{10} Α′Θ′ δίκαιος Ε′(?) δικαίῳ, צדיקים 5_{23} Α′ δικαίων Σ′ δικαίου
צֶדֶק 1_{21} Α′Θ′ δίκαιον Σ′ δικαιοσύνη
צְדָקָה 1_{27} Α′Σ′ δικαιοσύνῃ. צִדְקַת 5_{23} Σ′ δικαιοσύνην, צְדָקוֹת 5_{23} (mas. Text צִדְקַת) Α′ δικαιοσύνας
צהל : צהלי 12_{6} Α′Σ′ χρεμέτιζε Θ′ τέρπου
צָהֳרָיִם (Pausalform) 16_{3} Θ′ μεσημβρίας (Sing.)
צַוָּאר 8_{8} Α′ und Σ′ τραχήλου
צוה : צויתי 13_{3} Α′Σ′Θ′ ἐνετειλάμην, אצו(נו) 10_{6} Σ′Θ′ ἐντελοῦμαι
צור 2_{10} στερέωμα, 8_{14} Α′ στερεόν (in dem verderbten Texte von 710 Neutr., ursprünglich Mask.)
צִיּוֹן 3_{17} Α′(?)Σ′Θ′ Σιών
צֵל : צל(ך) 16_{3} Θ′ σκιάν
צֶמֶד : צמדי 5_{10} Α′(?)Σ′Θ′ ζευγῶν
צֶמַח 4_{2} [Α′]Θ′ ἀνατολή
צָנִיף : צניפות 3_{23} Α′ μίτρας (Plur.) Σ′Θ′ διαδήματα
צְעָדָה : צעדות 3_{20} ⟨Σ′⟩ βραχιάρια
צָפוֹן 14_{13} Α′Σ′Θ′ βορρᾶ
צֶפַע 14_{29} Α′Σ′Θ′ βασιλίσκος
צִפְעֹנִי 11_{8} Α′Σ′ βασιλίσκου
צפף : מצפצפים 8_{19} Α′ ὀρνεάζοντας Θ′ στρουθίζοντας
צַר *Bedrängnis* 5_{30} θλίψεως
צַר *Feind* : צרי 1_{24} Α′(?) τῶν θλιβόντων με
צרר : צור 8_{16} [Α′]Σ′Θ′ δῆσον (Α′ nach Q ἔνδησον)
קְבוּרָה : בקבורה . . . יַחַד 14_{20} [Α′]⟨Σ′⟩ ἅμα . . . ἐτάφη⟨ς⟩
קֶבֶר : (מ(קבר(ך 14_{19} τάφου
קֶדֶם ἀρχῆθεν Α′ 9_{11} (ἀπὸ ἀρχῆθεν). 11_{14} (υἱοὺς ἀρχῆθεν), ἀνατολῆς Σ′ 2_{6}
קָדְקֹד 3_{17} Α′Σ′Θ′ κορυφήν

קום : תקום 14_{24} Σ' στήσεται
קוֹמָה 10_{33} Α' ἀναστήματι Σ' ἡλικίᾳ Θ' μεγέθει
קלל : הקל 8_{23} Α'Θ' ἐκούφιζε Σ' ἐτάχυνεν
קֵן 16_{2} Α' νοσσιά[ν] Σ'Θ' νοσσιάν
קסם : קֹסֵם 3_{2} Α'Σ'Θ' μάντιν
קִפֹּד 14_{23} Α'Σ'Θ' ἐχίνου
קָצֶה : קְצֵה 7_{3} Σ' τὸ ἄκρον, בִּקְצֵה 7_{18} [Α']Σ' πέραν c. gen.
קָצֶה 2_{7} Α' τέλεσμα Σ'Θ' πέρας
קָצִין : קְצִין 3_{7} Σ' ἐξουσιαστής
קוץ : (נקיצ(נה 7_{6} Σ' κλάσωμεν Θ' κόψωμεν (mas. Text נְקִיצֶנָּה, Σ' und Θ' sprachen נק(י)צנה)
קרא : קראו 12_{4} Α' ἐπικαλεῖσθε
קרב : (ו)אקרב 8_{3} Α' προσήγγισα
קַשׁ 5_{24} Α'Σ'Θ' καλάμην
קֶשֶׁר 8_{12} Α'Θ' σύνδεσμος [Ε']⟨Σ'⟩ ἀνταρσία (besser ἄνταρσις)
קִשֻּׁרִים 3_{20} Α' δεσμούς Σ' ἐγκομβώματα Θ' ἐπιδέματα
רֹאשׁ 2_{2} Α' κεφαλῇ, 9_{14} Α'Σ'Θ' κεφαλή
רִאשׁוֹן 8_{23} [Α']Θ' πρῶτον Σ' πρῶτος
רבץ : ירבצו 14_{30} Α'Σ'Θ' κατακλιθήσονται
רגז : רגזה 14_{9} Α' ἐκλονήθη Σ' ἐσαλεύθη Θ' ὠργίσθη, (ו)ירגזו 5_{25} Α' ἐκλονήθησαν Σ'Θ' ἐταράχθησαν, מרגיז 14_{16} Α' κλονῶν Σ' ταράξας
רדה : (ו)רדו ב 14_{2} Σ' ὑποτάξουσι c. acc.
רָדִיד : רדידים 3_{23} Σ' σπαθαρικά
רוח : (ו)הריחו ביראת 11_{3} Θ' ὀσφρανεῖ αὐτὸν τοῦ φόβου
רוּחַ 7_{2} Α' ἀνέμου, 11_{4} Α'Σ'Θ' πνεύματι, בְּרוּחָהּ 15_{9} (mas. Text בְּרִיחֶיהָ) Θ' σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς
רום : הרימו 13_{2} Σ' ἐπάρατε
רוע : יריעו 15_{4} Α' ἀλαλάξωσι
רטשׁ : יְרֻטְּשׁוּ 13_{16} (mas. Text יְרֻטְּשׁוּ) Θ' ῥίψωσιν
ריב : ריבו 1_{17} [Α']⟨Θ'?⟩ ἐκδικεῖτε
רכך : רֻכְּכָה 1_{6} Α' ἡπαλύνθη[σαν]
רַע 7_{15} Θ' πονηρόν Σ' κακόν, רָעָה 3_{9} Α' κακίᾳ Σ' κακά
רָעָב 5_{13} Σ'Ε' (?) λιμῷ
רעה : (ו)רעו 5_{17} Α'Σ' νεμηθήσονται
רעע : רֹעוּ 8_{9} Α'Σ'Θ' (?) σαθροῦσθε
רעשׁ : מרעישׁ 14_{16} Σ' συσσείσας
רַעַשׁ 9_{4} Α' und Σ' σεισμῷ
רְפָאִים 14_{9} Α'Θ' ῥαφαείμ
רפה : יִרְפֶּה 5_{24} Α' παρίησιν
רצח : מרצחים 1_{21} Α' φονεῖς
רַק 4_{1} Σ' μόνον

שׂאון : siehe שָׁאוֹן
שׂגב : יְשַׂגֵּב 9_{10} A′ ἐνμετεωρίσει Σ′Θ′ ὑψώσει
שָׂדֶה 5_{8} zweimal A′ χώρα und χώραν (lies χώρᾳ)
שַׂהֲרֹנִים 3_{18} ⟨Σ′⟩ μανιάκας
שׂום : (ו)שמתי(ה) 14_{23} A′Σ′Θ′ θήσω
שְׂכִיָּה : שכיות 2_{16} A′ ὄψεις Σ′Θ′ θέας (Plur.)
שָׂכִיר : שכירה 7_{20} A′Θ′ μεμισθωμένῳ Σ′ μεμισθωμένους (s. z. St.).
שִׂמְחָה 9_{2} A′Σ′(?)Θ′ εὐφροσύνην
שִׂמְלָה 9_{4} A′ ἱματισμός Σ′ περιβόλαιον
שָׂפָה : (ו)שפתי(ו) 11_{4} A′Σ′Θ′ χειλέων
שׂפק (oder ספק) : ישׂפיקו 2_{6} A′ χορηγήσουσιν Σ′ ἐκρότησαν Θ′ ἠρ-
κέσαντο
שׂקר : משׂקרות 3_{16} ⟨A′⟩ παρατενίζουσαι
שַׂר : שרי(הם) 3_{4} A′ ἄρχοντας
שְׂרוֹךְ 5_{27} A′ ἴχνη(?)
שָׂרִיד 1_{9} A′ λεῖμμα
שָׂרָף 14_{29} A′ ἐμπιπρῶν Σ′ φυσῶν Θ′ ἐκρυφῶν
שְׂרֵפָה 9_{4} A′ ἐμπρησμόν Σ′ καῦσιν
שׂרֵק 5_{2} Σ′ ἐκλεκτήν
שָׂשׂוֹן 12_{3} A′ χαρᾶς (lies χαρᾷ)
שְׁאָגָה 5_{29} A′ βρύχημα Σ′Θ′ ὥρυμα (Var. ὥρυγμα)
שָׁאוֹן : שאונ(ה) 5_{14} ἔπαρσις (von נשׂא abgeleitet)
שְׁאוֹל : שְׁאָלָה 7_{11} (mas. Text שְׁאָלָה) Θ′ εἰς ᾅδην
שְׁאָר 10_{19} A′Σ′(?) ἐπίλειμμα. שאר עץ (יערו) 10_{19} Θ′ τὰ ἐπίλοιπα ξύλα
שְׁאֵרִית : לשארית אדמה 15_{9} Θ′ τοῖς ἐπιλοίποις τῆς γῆς
שׁבה : שבים לשביהם 14_{2} A′Σ′Θ′ αἰχμαλωτίζοντες τοὺς αἰχμαλωτίσαντας
αὐτούς
שֵׁבֶט 11_{4} A′Σ′Θ′ ῥάβδῳ
שְׁבִיס : שביסים 3_{18} A′ τελαμῶνας
שֶׁבֶר 15_{5} A′Σ′Θ′ συντριμμοῦ
שׁבת : (ו)השבתי 13_{11} [A′]⟨Σ′?⟩ ἐξαλείψω Σ′(?)Θ′ καταπαύσω
שׁגח : ישגיחו 14_{16} A′Σ′Θ′ κατακύψουσιν
שׁגל : תשגלנה 13_{16} A′ συγκοιτασθήσονται Σ′ παραχρησθήσονται Θ′ σχε-
θήσονται
שֹׁד 13_{6} [A′ συντριβή] Σ′Θ′ ταλαιπωρία
שׁדד : שֻׁדַּד 15_{1} ⟨A′⟩ ἐπρονομεύθη
שַׁדַּי 13_{6} A′Σ′Θ′ ἱκανοῦ
שָׁוְא 1_{13} A′ εἰκῆ Θ′ ματαίως, מנחת שוא 1_{13} Σ′ προσφορὰν ματαίαν,
שוא 5_{18} [A′]⟨Θ′⟩ ματαιότητος
שׁוב : שב 9_{12} A′ ἀπε⟨στράφη⟩, ישב 12_{1} [A′]Σ′ ἀπεστράφη, שביה 1_{27}
A′(?)Σ′ οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?), אשיבה 1_{25} A′Σ′Θ′
ἐπιστρέψω

שול : שוליו 6_{1} [A′] Σ′Θ′ τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ
שֹׁחַד 1_{23} A′ δωροκοπίαν
שחר : siehe סחר
שחת : משחיתים 1_{4} A′Σ′Θ′ διαφθείροντες
שטף 8_{8} A′ κλύζων Σ′ ἐπικλύζων
שית : אשיתהו בתה 5_{6} Σ′ ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον, אשית ... נוספות 15_{9} [A′]⟨Σ′⟩ προσθήσω ... προσθέματα, שיתי 16_{3} Θ′ θοῦ
שַׁיִת 7_{23} A′ χέρσον (Akkus.) Σ′ ἀφειμένον
שֵׁכָר 5_{22} A′ μέθυσμα
שלח : שלחו 16_{1} Θ′ ἀποστείλατε
שַׁלֶּכֶת 6_{13} E′(?) ἀποβολῇ
שלל : לשלל 10_{6} Σ′Θ′ σκυλεῦσαι
שָׁלָל 9_{2} ⟨A′⟩ λάφυρα, 10_{6} Σ′Θ′ σκῦλα, 8_{1} Σ′Θ′ σκυλεῦσαι
שַׁלְמֹנִים 1_{23} Σ′ ἀμοιβάς
שמד : להשמיד 10_{7} ἐξᾶραι, הַשְׁמֵד 14_{23} Σ′Θ′ ἀφανισμῷ
שָׁמַיִם 1_{2} A′Θ′ οὐρανοί
שָׁמִיר ἀδάμας und ἀδάμαντα A′ 5_{6}. 7_{23}. 9_{17}, αὐτόματα Σ′ 5_{6}, αὐτόματον Σ′ 7_{23}
שמן : השמן 6_{10} (mas. Text הַשְׁמֵן) Σ′ ἐλιπάνθη
שָׁמֶן (Pausalform) 1_{6} A′ ἐλαίῳ, 5_{1} ⟨A′Θ′⟩ ἐλαιῶν (lies ἐλαίου), בן שמן 5_{1} ⟨Σ′⟩ ἀναμέσον (= בין) ἐλαιῶν
שמע : שמעו 1_{2} A′Θ′ ἀκούσατε
שֹׁמְרוֹן 7_{9} A′Σ′Θ′ Σαμαρείας
שָׁנִי : שנים 1_{18} A′ διάφορα Θ′ ἀλλοιούμενον
שני : שֵׁנִית 11_{11} A′[Σ′]Θ′ δεύτερον (Σ′ vielmehr ἐκ δευτέρου)
שְׁנַיִם : שני 8_{14} A′Σ′(?)Θ′ δυσίν, שניהם 1_{31} A′ δύο αὐτοί Σ′ ἀμφότερα Θ′ ἀμφότεροι
שִׁנְעָר 11_{11} A′Σ′Θ′ Σεννάρ
שסה : שוֹסֵתִי 10_{13} A′Θ′ συνήρπασα
שעע : (ו)שעשע 11_{8} Θ′ παίξεται
שַׁעֲשֻׁעִים : שעשועי(ו) 5_{7} A′ ἀπολαύσεως Σ′ τέρψεως
שפה : נִשְׁפֶּה 13_{2} Σ′ ὁμαλοῦ, vgl. auch oben נשפה
שפט : שופט 3_{2} A′Σ′Θ′ κριτήν
שפל 2_{11} A′ ἐταπεινώθη Σ′ und Θ′ ταπεινός (s. S. 35 Anm. 93)
שקט : שקטה 14_{7} ἡσύχασεν, השקט 7_{4} A′[Σ′]Θ′ ἡσύχαζε (Σ′ nach Theodoret ἡσύχασον)
שֵׁר : שרות 3_{19} A′ σπάθινα Σ′ μίτρας
שרק : (ו)שרק 5_{26} und ישרק 7_{18} A′Σ′ συρίσει
שֹׁרֶשׁ 14_{29} A′Σ′ ῥίζης
שתה : לשתות 5_{22} A′(?)Σ′Θ′ πίνειν
תָּוֶךְ : בְּתוֹךְ 16_{3} Θ′ ἐν μέσῳ
תּוֹלָע 1_{18} A′Θ′ σκώληξ

תּוֹרָה 8_{16} A'Σ'Θ' νόμον
תַּחַת ἀντί A' und Σ' und Θ' 3_{24} (A' und Σ' zweimal)
ὑπό c. acc. [Σ']Θ' 10_4
תַּן : תַּנִּים 13_{22} A'Σ'Θ' σειρῆνες
תעב : נִתְעָב 14_{19} A' διαπεπαρμένος(??)
תְּעוּדָה 8_{16} A'Σ'Θ' μαρτύριον
תְּעָלָה : תעלת 7_3 Σ' ἀναβάσεως
תַּעֲלוּלִים 3_4 A' ἐναλλάκται Σ' ἐπηρεασταί
תִּפְאֶרֶת 3_{18} A' αὔχημα Σ' κόσμον ⟨Θ'⟩ τίμια, 13_{19} Σ' αὔχημα

2) Griechisch-hebräische Abteilung.

ἄβατος : -τον בָּתָה Θ' 5_6
ἀγαθός : -θόν (Neutr.) טוב A'Θ' 3_{10}, Θ' und Σ' 7_{15}
ἀγαλλιᾶσθαι : -λιῶνται יגילו ※ 9_2
ἁγίασμα מקדש A' 8_{14}
ἀγωγή : -γήν דָּבְרָ(ם) A'(?)Σ' 5_{17}
ἀδάμας und -μαντα שמיר A' 5_6. 7_{23}. 9_{17}
ᾅδης : εἰς ᾅδην שְׁאֹלָה Θ' 7_{11} (mas. Text שְׁאָלָה)
ἀδικεῖν : -κούμενον חָמוּץ Θ' 1_{17} (mas. Text חָמוֹץ)
ἀδικία : -κίας (Sing.) און Θ' 10_1, -κίαν און Σ' und Θ' 1_{13}
ἀθῳοῦν : ἀθῳωθήσεται (ו)נִקְּתָה A' 3_{26}
Αἴγυπτος : Αἰγύπτου מצרים [A']Σ' 7_{18}
αἰδέσιμος und -μον נשוא פנים Σ' 3_3. 9_{14}
αἷμα : αἵματι Σ' und αἵμασιν A' דמים 9_4
Αἱμάθ חמת A'Σ'Θ' 11_{11}
αἴρειν : αἴρων נֹשֵׂא A' 1_{14}, ἄρῃς תשא A' 2_9, αἰρόμενος und -νον נשוא A' 3_3. 9_{14}
αἰχμαλωτίζειν : -ζοντες τοὺς -σαντας שֹׁבִים לְשֹׁבֵי(הם) A'Σ'Θ' 14_2
ἄκαρπος : ἀκάρποις (ל)הפרפרות Σ' 2_{20} (mas. Text לַחְפֹּר פֵּרוֹת)
ἀκοή : ἀκοῇ משמע Σ'[Θ'] 11_3
ἀκούειν : ἀκούσατε שמעו A'Θ' 1_2
ἀκρεμών (?) נצר A' 14_{19}
ἀκριβάζειν : -ζομένοις ἀκρίβειαν הֹקְקִים חִקְקֵי Θ' 10_1
ἀκρίβεια : -αν חִקְקֵי Θ' 10_1
ἄκρος : τὸ ἄκρον קצה Σ' 7_3

ἀκυροῦν : -ρώσει יָפֵר ⟨A'⟩ 14_{27}
ἀλαλάζειν : ἀλαλάξωσι יריעו A' 15_{4}
ἀλήθεια : ἀληθείᾳ אמת A'Σ' 10_{20}
ἀλήθειν : ἀλήθετε תטחני A'Σ'Θ' 3_{15}
ἀλλά כי Σ' 10_{7}
ἀλλοιοῦν : ἀλλοιούμενον שנים Θ' 1_{18}
ἀλλότριος : -τρίων Σ' und -τρίοις Θ' נכרים 2_{6}
ἅμα יחדו Σ' und Θ' 1_{31}, ἅμα . . . ἐτάφη(ς) בקבורה . . . תֵחַד [A']⟨Σ'⟩ 14_{20}
ἅμαξα : ἁμάξης עגלה A'Σ'Θ' 5_{18}
ἁμαρτία : -τίαν חטאה A'Σ'Θ' 5_{18}
ἀμείβειν : ἠμείψαντο ἑαυτοὺς κακίᾳ גמלו להם רעה A' 3_{9}
ἀμερίμνως לבטח [A']⟨Σ'⟩ 14_{30}
ἀμνός : ἀμνοί כבשים A'Σ' 5_{17}, ἀμνῶν כבשים 1_{11}
ἀμοιβή גמול A' 3_{11}, -βάς שלמנים Σ' 1_{23}
ἀμπελών כרם A'(?)Σ'Θ' 5_{10}
ἀμφότερος : -ροι Θ' und -ρα Σ' שניהם 1_{31}
ἀνάβασις : -βάσεως תעלת Σ' 7_{3}, עלת(ו) [A']Σ'Θ' 11_{16}
ἀναβόλαιον : -λαια מעטפות Σ' 3_{22}
ἀναθεματίζειν : -τίσει (ו)החרים A'Σ'Θ' 11_{15}
ἀναλίσκειν : ἀναλωθήσονται יכלו Σ' 1_{28}
ἀναμέσον בן (als בין gedeutet) ⟨Σ'⟩ 5_{1}
ἀναπεταννύναι : -τάσωμεν נבקע(נה) Σ' 7_{6}
ἀνάστημα : -στήματι קומת A' 10_{33}
ἀνατολή צמח [A']Θ' 4_{2}, ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς מקדם Σ' 2_{6}
ἀνδρεῖος : -ον גבור Σ' 3_{2}
ἄνεμος : ἀνέμου רוח A' 7_{2}
ἀνεπίβατος : ἀφήσω αὐτὸν ὡς -τον אשיתהו בתה Σ' 5_{6}
ἀνήρ איש A'Σ'Θ' 13_{14}, ἄνδρες מתי(ך) A'[Σ'] 3_{25}, אנשי A' 5_{22}
ἄνθρωπος Σ' und Θ' und ἀνθρώπου A' אדם 2_{11}, ἀνθρώπους אנשים Σ' 7_{13}
ἄνοιγμα : ἀνοίγματα פתחי(ה) A'[Θ'] 3_{26}
ἀνομία : -μίᾳ A' und Σ' und -μίαν Θ' עון 1_{4}
ἀνταπόδομα גמול Σ'Θ' 3_{11}
ἀνταρσία (besser ἀντάρσις) קשר [E']⟨Σ'⟩ 8_{12}
ἀντί תחת A' und Σ' und Θ' 3_{24} (A' und Σ' zweimal)
ἄνω למעלה Θ' 7_{11}
ἀνώτερος : -τέρας (Sing.) עליונה Σ' 7_{3}
ἀνωφελής : -λές און A' 1_{13}
ἀπάγειν : -γόμεναι πέραν Ἀρνών מַעֲבָרוֹת לארנון Σ' 16_{2} (mas. Text מַעְבְּרוֹת)
ἀπαλλοτριοῦν : ἀπηλλοτριώθησαν נָזֹרוּ ※ ⟨Θ'⟩ 1_{4}

ἀπαλύνειν : ἡπαλύνθη[σαν] רֻכְּכָה A' 1_{6}
ἀπέραντος : εἰς ἀπέραντον לִבְלִי חק Σ' 5_{14}
ἁπλῶς(?) מְתֹם [※] Θ' 1_{6}
ἀπό מן A'(?) 1_{24}, A' und Σ' 1_{29}, Σ' 2_{6}, [A']Θ' 8_{11} (ἀπὸ τῆς ὁδοῦ = מִלֶּכֶת בדרך), anonym 14_{19}; auch in den adverbialen und präpositionalen Ausdrücken ἀπὸ ἀρχῆθεν מקדם A' 9_{11}, ἀπ' ἐσχάτου מאחור Θ' 9_{11}, ἀπὸ ὄπισθεν מאחור A'Σ' 9_{11}, ἀπὸ (Q ἐκ) προσώπου מפני A' 7_{2}
ohne Äquivalent im Hebr.: τῷ διασώσματι ἀπὸ Μωάβ לפליטה מואב Σ' 15_{9}
ἀποβολή : -λῇ שַׁלֶּכֶת E'(?) 6_{13}
ἀπόγονος : -νον נֶכֶד Σ' (oder vielmehr A'?) 14_{22}
ἀποδοκιμάζειν : -μάσαι τὸ κακόν מאוס ברע Σ' 7_{15}
ἀποκαλύπτειν : -λύψει יְעָרֶה Θ' 3_{17}
ἀποκρύπτειν : -κρύπτοντα (Sing.) מסתיר ⟨A'⟩ 8_{17}
ἀπόλαυσις : -λαύσεως שעשוע(י) A' 5_{7}
ἀπορρίπτειν : ἀπέρριψεν (lies -ψας) נטשתה Σ' 2_{6}
ἀπόρωξ : -ρωξιν נחללים A' 7_{19}
ἀποσκολοπίζειν : ἀπεσκολοπισμένη מסלה A' 11_{16}
ἀπόστασις : -σιν סרה A' 1_{5}
ἀποστέλλειν : -στείλατε שלחו Θ' 16_{1}
ἀποστολή משלוח A' 11_{14}
ἀποστρέφειν : ἀπεστράφη ישב [A']Σ' 12_{1}
ἀποσχίζειν : -σχίσωμεν נְבַקְעֶ(נָּה) A' 7_{6}
ἀποτίναγμα נְעֹרֶת Σ'Θ' 1_{31}
ἀπωθεῖν : ἀπώσασθαι τὸ πονηρόν מאוס ברע Θ' 7_{15}
ἀπώρωξ : siehe ἀπόρωξ
ἀριθμός : -μῷ מספר Θ' 10_{19}, οἱ καλοὶ τοῦ ἀριθμοῦ יפי מְתַי(ךְ) Σ' $3_{24f.}$ (s. z. St.)
ἀρκεῖν : ἠρκέσαντο ישפיקו Θ' 2_{6}
ἅρμα משא A' 14_{28}. 15_{1}
Ἀρνών ארנון A'Θ' und Σ' 16_{2}
ἀρρωστεῖν : ἠρρώστησας חֻלֵּיתָ A' 14_{10}
ἄρτος : ἄρτου לחם A'(?) Σ' 3_{1}
ἀρχῆθεν : ἀπὸ ἀ. מקדם A' 9_{11}, υἱοὺς ἀ. בני קדם A' 11_{14}
ἄρχων : ἄρχοντα מושל Θ' 16_{1}, ἄρχοντας שרי(הם) A' 3_{4}
ἄρωμα : ἀρώματος בשם A'Σ'Θ' 3_{24}
ἀσθένεια מַכְשֵׁלָה Σ'Θ' 3_{6}, ἀσθενείας παρέχων חולש Θ' 14_{12}
ἀσθενεῖν : -νῶν כושל Σ'Θ' 5_{27}, ἠσθένησεν כשלה Σ'Θ' 3_{8}
Ἀσσύριος : -ρίων אשור A' 10_{12}, Σ' 7_{20}
ἄστρον : ἄστρα כסילי(הם) Σ' 13_{10}
ἀσχημονεῖν : -νῆσαι יְעָרֶה A' 3_{17}

αὐλίζεσθαι : ηὐλίζετο Σ' und αὐλισθήσεται Α'Θ' ילין 1_{21}
αὐλιστήριον מלונה Α' 1_{8}
αὐτάρκης : οὐκ αὔταρκες ὑμῖν מעט מכם Σ' 7_{13}
αὐτόματος : -τον שמיר Σ' 7_{23}, -τα שמיר Σ' 5_{6}
αὐτός Nominativ: αὐτός הוא Α' 8_{13}, Α'Σ'Θ' 9_{14}, δύο αὐτοί שניהם Α' 1_{31}
Casus obliqui bei allen Übersetzern = Pron. person. suff. der 3. Person (αὐτῷ = לו 3_{11}. 5_{26}.⟨$_{29}$.⟩ 8_{20}, αὐτοῖς = להם 2_{8}, ⟨αὐτοῦ = לו Σ'Θ' 5_{20}⟩)
αὐχεῖν : αὐχήσει יתפאר Α' 10_{15}
αὔχημα תפארה Α' 3_{18}, Σ' 13_{19}
ἀφαιρεῖν : ἀφαιροῦντες αὐτοῦ יסירו ממנו Σ' 5_{23}
ἀφανίζειν : -νίζουσιν בלעו Θ' 3_{12}, ἠφανισμένον מְשַׁסּוֹת Α'(?) Σ'Θ' 15_{6}
ἀφανισμός : -μῷ הַשְׁמֵד Σ'Θ' 14_{23}
ἀφέλκειν : -κυσθῶσιν (Q ἐφ.) יִמָּשֵׁכוּ (Pausalform) [Α']Σ'Θ' 13_{22}
ἄφεσις : -σιν משלח Σ' 7_{25}, ἀφέσεις אפיקי(?) Θ' 8_{7}
ἀφιέναι נשא Θ' 1_{14}, ἀφῇς תשא Σ'Θ' 2_{9}, ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον אשיתהו בתה Σ' 5_{6}, ἀφειμένον שִׁית Σ' 7_{23}
ἀφιστάναι : ἀφιστῶντες(?) יסירו Α' 5_{23}, ἀποστήσω vermutlich = אסירה Σ' 1_{25}, ἀποστήσει Α'Θ' und ἀπέστησεν Σ' (ו)יְסִרֵנִי 8_{11} (mas. Text וְיִסְּרֵנִי)
Βαβυλωνία : -λωνίας (lies -λῶνος) בבל Α'Σ'Θ' 14_{22}
βάδος : βάδον בת Α'Σ'Θ' 5_{10}
βάθος : βάθη ירכתי Σ' 14_{15}
βαθύνειν : βάθυνον העמק Θ' 7_{11}
βαθύς : τὰς φάραγγας τὰς βαθείας נחלי הַבָּתּוֹת Σ' 7_{19}
βαίνειν : εὐρύθμως βαίνουσαι תעכסנה Σ' 3_{16}
βακτηρία : -αν מטה [Σ']⟨Θ'⟩ 14_{5}
βάλανος : βαλάνους אלוני Σ'Θ' 2_{13}
βαρεῖν : βεβαρημένος (oder -νον?) כבד Σ' 1_{4}
βαρύνειν : -νων כבד Θ' 1_{4}, ἐβάρυνεν הִכְבִּד Σ' 6_{10} (mas. Text הַכְבֵּד), הכביד Α'Σ'Θ' 8_{23}
βαρύς כבד Α' 1_{4}
βασιλεία : -λειῶν und -λείας (Plur.) ממלכות Σ' 13_{19}. 14_{16}
βασιλεύς : -λέως מלך Α' 10_{12}, -λέα מלך Σ' 7_{20}
βασιλίσκος צפע Α'Σ'Θ' 14_{29}, -κου צפעוני Α'Σ' 11_{8}
βάσταγμα (ר)סבל Σ'Θ' 14_{25}
βία סאון Σ' 9_{4}
βιάζειν : βιάσασθαι (ל)בזל Α' 10_{2}, ἐβιάσθη סָאַן Σ' 9_{4} (mas. Text סְאוֹן)
βλάπτειν : βλαπτόμενον חָמוּץ Α' 1_{17} (mas. Text חָמוֹץ)
βλαστός נצר Θ' 14_{19}
βοᾶν : βοήσεται יזעק Θ' 15_{5}

βορρᾶς : βορρᾶ צפון Α' Σ' Θ' 14_{13}
βουλευτικός יועץ Σ' 9_{5}
βουλή : βουλήν עצה Α' Θ' und Σ' 16_{3}
βοῦς בקר [Α'] Σ' Θ' 11_{7} (Α' nach Q βουκόλιον)
βραχιάριον : -ρια צעדות ⟨Σ'⟩ 3_{20}
βρόγχος : βρόγχῳ גרון Α' 3_{16}
βρόχος : βρόχον (Var. βρόχῳ) עבות Α' Σ' Θ' 5_{18}
βρόχημα שאגה Α' 5_{29}
γάρ כי Σ' 2_{6}. 9_{5}. $10_{13.23}$ (angeblich Σ' Θ'). 15_{9} ([Α'] ⟨Σ'⟩)
γῆ : γῆς ארץ Α' Θ' 14_{9}, אדמה Θ' 15_{9}, γῆν ארצ(ך) Α' Σ' Θ' 13_{14}
γιγαρτώδης : -τώδες סיגי(ך) Θ' 1_{25}
γίνεσθαι : ἐγένετο תהי(ו) Α' 9_{6}, γέγονεν היה ※ Α' und [※] ⟨Σ'⟩ 1_{22}
γινώσκειν : γνῶναι דעת(ו) Θ' 7_{15}
γλῶσσα und γλῶσσαν לשון Α' Σ' Θ' 5_{24}. 11_{15}
γνοφοῦν : ἐν τῷ γνοφοῦσθαι αὐτήν בעריפיה [Α'] Σ' Θ' 5_{30}
γνοφώδης : -δοος נשפה Α' 13_{2} (von נֶשֶׁף abgeleitet)
γνωριστής : -στάς ידענים Α' 8_{19}
γνώστης : γνώστας ידענים Σ' 8_{19}
γονή : γονήν נין Α' 14_{22}
γυμνοῦν : γυμνώσει יְעָרֶה Σ' 3_{17}
γυνή : γυναῖκες נשים [Ε'] ⟨Σ'⟩ 3_{12}, נשי(הם) Α' 13_{16}
δανειστής : -σταί נשים Θ' 3_{12} (mas. Text נָשִׁים)
δάσος : δάση סבכי Σ' Θ' 10_{34}, δάσεσιν נעצוצים Θ' (?) 7_{19}
δέ ו Σ' 5_{28}, כי Σ' 3_{24}
δεῖν *binden* : δῆσον צור [Α'] Σ' Θ' 8_{16} (Α' nach Q ἔνδησον)
δέκα עשרה Α' Σ' Θ' 5_{10}
δέσμιος : δεσμίους אסירי(ו) Α' Σ' Θ' 14_{17}
δεσμός : δεσμόν אסיר [Σ'] Θ' 10_{4} (Σ' nach Theodoret αἰχμαλωσίαν), δεσμούς קִשֻּׁרִים Α' 3_{20}
δεύτερος : -ρον (Neutr.) שנית Α' [Σ'] Θ' 11_{11} (Σ' vielmehr ἐκ δευτέρου)
διά c. gen. ב Σ' 8_{6}, Σ' Θ' 11_{14}, διὰ τοῦτο לכן Α' Σ' Θ' 5_{24}, Α' Σ' 10_{16}, על כן Θ' 15_{7}
διαβαίνειν : διαβάς עבר Α' 8_{8}
διάβασις : -βάσεις מעברות Α' Θ' 16_{2}
διαβούλιον : -λια מעללי(הם) Θ' 3_{8}
διάδημα : -δήματα צניפות Σ' Θ' 3_{23}
διαίρειν : διηρμένον בצורה Α' 2_{15}
διαιρεῖν : διελοῦνται (ו)התנחלו(ם) Σ' 14_{2}
διανοεῖσθαι : ἐξᾶραι διανοεῖται להשמיד בלבבו Σ' 10_{7}
διαπατεῖν? : siehe S. 98 Anm. 515
διαπείρειν : διαπεπαρμένος (?) נתעב (?) Α' 14_{19}
διαρπάζειν יָבֹזּוּ 10_{2}, -πάσουσιν יבזו Α' 11_{14}

διασπείρειν : διεσπαρμένοι נִדְחֵ(י) Θ' 16_{8}
διασύρειν : διέσυραν נאצו Α' 1_{4}
διασῴζειν : -σώσει יפליט Α'Θ' 5_{29}
διάσωσμα : τῷ διασώσματι ἀπὸ Μωάβ לפליטת מואב Σ' 15_{9}
διαφθείρειν : -ροντες משחיתים Α'Σ'Θ' 1_{4}
διάφορος : -ρα שנים Α' 1_{18}
διδακτός : -τοῖς לִמֻּד(י) Α'Σ'Θ' 8_{16}
διδόναι : δώσω (ו)נתתי Α' 3_{4}
διέρχεσθαι : διελεύσεται (ו)חָלַף Σ' 8_{8}
δίκαιος Α'Θ' und τῷ δικαίῳ Ε'(?) צדיק 3_{10}, δικαίων Α' und δικαίου Σ' צדיקים 5_{23}, δίκαιον (Neutr.) צֶדֶק Α'Θ' 1_{21}
δικαιοσύνη צדק Σ' 1_{21}, -νη צדקה Α'Σ' 1_{27}, -νας Α' und -νην Σ' צדקת 5_{23} (mas. Text צִדְקַת, Α' sprach צְדָקוֹת)
Δημών דימון [Α']⟨Σ'⟩ 15_{9}
διότι על כן Σ' 15_{7}
διφθέρωμα גליון Α' 8_{1}
διῶρυξ : διώρυχας (ו)אפיקי Σ' 8_{7}
δόξα כבוד Α'Σ'Θ' 11_{10}, δόξης (ו)כבוד Α' und Σ' 3_{8}
δόρυ : δόρατα חניתות(יהם) Α' 2_{4}
δρυμός : -μοῦ (ו)יער Α'Σ' und Θ' 10_{19}, יער Σ'Θ' 10_{34}, δρυμῶν אילים Σ' 1_{29}
δρῦς אלה Σ' 1_{30}. 6_{13}, אַלּוֹן Α' 6_{13}, δρύας אלוני Α' 2_{13}
δύναμις צבי Σ' 13_{19}, δυνάμεων צבאות Σ'Θ' 1_{9}. $14_{24.27}$
δυνάστης : -στην גבור Θ' 3_{2}
δυνατός אביר Α'Σ' 10_{13}, -τόν גבור Α' 3_{2}, -τοί גבורים Α'(?)Σ'Θ' 5_{22}
-τοί (lies -τούς) גִּבּוֹר(י) Α'Σ' 13_{3}
δύο : δύο αὐτοί שניהם Α' 1_{31}, δυσίν שני Α'Σ'(?)Θ' 8_{14}
δυσώδης : δυσῶδες מובס [Α']Σ' 14_{19}
δύτη : εἰς τὰς δύτας בִּמְחִלּוֹת Θ' 2_{19}
δωροκοπία : -αν שחד Α' 1_{23}
δῶρον מנחת Α' 1_{13}
ἐάν אם Α'Θ' 1_{18}
ἐᾶν : εἴασεν (lies -σας) נטשתה Α' 2_{6}
ἑαυτοῦ : ἑαυτόν נפשה ⟨Σ⟩ 5_{14}, ἑαυτοῖς Σ' und ἑαυτούς Α' להם 3_{9}
ἐγκόμβωμα : -βώματα קִשֻּׁרִים Σ' 3_{20}
ἐγκώμιον זמרת Α' 12_{2}
ἐγχείριον : -ρια מטפחות Σ' 3_{22}
Ἐδώμ אדום Σ' 11_{14}
ἔθνος : ἔθνη גוים Σ' 10_{7}, Σ' und Θ' 14_{12}, ἐθνῶν גוים Α'Σ'Θ' 14_{26}
εἴδωλον : εἰδώλων אלילים Θ' 2_{8}
εἰκῇ שוא Α' 1_{13}
εἶναι : ἔσται יהיה Α'Θ' 4_{2}, (ו)היה Α' 8_{14}. 16_{2}, (ו)היתה Α' und Σ'

9_{4}, (ו)תהיה Σ'Θ' 9_{5}, ἔσονται יהיו A'Σ' und Θ' 10_{19}
οὐκ ἔστιν אין A' 1_{6} (⋇). 5_{27}
συνετός . . . εἰμι נבנותי Σ' 10_{13}
ἐστιν als Kopula hinzugefügt: αὐτός ἐστιν הוא [A']Σ'Θ' 9_{14}
εἰς ל bei verschiedenen Übersetzern $1_{22.\,31}$ zweimal. 5_{14}. 7_{23} (2⁰ von Σ' fortgelassen). 25. 8_{14} dreimal. 9_{4}. 11_{15}. 13_{20}. 14_{23}, auch εἰς τὸ παραπικραίνειν למרות Σ' 3_{8}
אל [A']Σ'Θ' 13_{14} (A' nach Q πρός), Σ' 14_{15}
ב Σ' und Θ' 2_{19}, Σ' 7_{19}
εἰς ᾅδην שְׁאֹלָה Θ' 7_{11} (mas. Text שְׁאָלָה)
εἰς τὰ ὀπίσω אחור ⋇ ⟨Θ'⟩ 1_{4}
εἷς : ἕνα אחת A'Σ'Θ' 5_{10}
ἕκαστος איש Σ' 14_{18}
ἐκδικεῖν : -κεῖτε ריבו [A']⟨Θ'?⟩ 1_{17}
ἐκεῖνος : ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ביום ההוא ⋇ A'Σ'Θ' 4_{1}
ἐκκεντεῖν : ἐκκεντηθήσεται יִדָּקֵר A'Σ'Θ' 13_{15}
ἔκκλισις : -σιν סרה Θ' 1_{5}
ἐκλέγειν : ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν בחור בטוב Θ' und Σ' 7_{15}
ἐκλεκτός : -τήν שֹׂרֵק Σ' 5_{2}, -τόν (Neutr.) בַּר A' 1_{25} (mas. Text בֹּר)
ἐκλύειν : ἐκλύων מְעוֹפֵף Σ' 14_{29} (von עיף abgeleitet), ἐκλελυμένος עָיֵף A' 5_{27}
ἔκλυσις מְעוּף A'Σ' 8_{22}
ἐκνικᾶν : -κήσει יפלים Σ' 5_{29}
ἐκριζοῦν : -ζώσωμεν נְבַקְעֶ(נָּה) Θ' 7_{6}
ἐκροφεῖν : -φῶν שֹׂרֵף Θ' 14_{29}
ἔκτασις מֻטּוֹת Σ'Θ' 8_{8}, משלוח Σ'Θ' 11_{14}
ἐκτείνειν : ἐκτεταμένη נטויה A'Σ'Θ' 5_{25}. 9_{16}. 14_{26}; ἐκτεταμένῳ (lies -ναι) נטוות A' 3_{16}
ἐκτέμνειν : ἐκτέμῃ יְבַצַּע A'Σ' 10_{12}
ἐκτηξις מק A'Σ' 3_{24}
ἔκτρωμα נצר Σ' 14_{19}
ἐλαία : ἀναμέσον ἐλαιῶν בן שמן ⟨Σ'⟩ 5_{1} (בן als בין gedeutet)
ἔλαιον : ἐλαίῳ שמן A' 1_{6}, ἐλαίου (710 ἐλαιῶν) שמן ⟨A'Θ'⟩ 5_{1}
ἐλάτη : -ται ברושים A' 14_{8}
ἐλαύνειν : -νων נהג A' 11_{6}
ἐλέγχειν : ἐλέγξει יוכיח Σ'[Θ'] 11_{3}
ἕλος : ἕλη אגמי Σ'Θ' 14_{23}
Ἐμμανουήλ עמנו אל Σ' 8_{8}
ἐμπιπράναι : -πρῶν שֹׂרֵף A' 14_{29}
ἔμπνοια : τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας בתי הנפש Σ' 3_{20}
ἐμπορία שחר 8_{20} (als סחר gedeutet; mas. Text שָׁחַר [Pausalform])
ἐμπρησμός : -μόν שרפה A' 9_{4}

ἐν ב bei allen Übersetzern oft (in 9_{8} zweites ב von [A']Σ' fortgelassen); so auch in ἐν μέσῳ בתוך Θ' 16_{8}
(כ, also ב statt כ Θ' 16_{8})
(ὡς ἐν ⟨Σ'⟩ 8_{11}, wo der hebr. Text zwischen כ und ב schwankt)
ל : ἐν τῷ γνῶναι αὐτόν לדעתו Θ' 7_{13}
ohne Äquivalent im hebräischen Texte : καυθήσονται . . . ἐν καπνῷ יתאבכו . . . עשן Σ' 9_{17}
ἐναλλαγή : -γάς (עלילות(יו A' 12_{4}
ἐναλλάκτης : -ται תעלולים A' 3_{4}
ἔνδοξος : οἱ ἔνδοξοι αὐτοῦ כבודו Σ'E'(?) 5_{13}, ἔνδοξα גֵּאוֹת Σ' 12_{5} (mas. Text גאות)
ἕνεκεν : ἕνεκεν τούτου על כן Σ' 15_{4}
ἐνίσχυσις : -σιν חזקת ⟨A' oder A'Θ'⟩ 8_{11}
ἐνμετεωρίζειν : -ρίσει יְשַׂגֵּב A' 9_{10}
ἀνοδύνωσις : -λώσεως מקשה A' 3_{24}
ἐντέλλεσθαι : -τελοῦμαι αὐτῷ אצונו Σ'Θ' 10_{6}, ἐνετειλάμην צויתי A'Σ'Θ' 13_{3}
ἐνώπιον : -πια נגדי A' und [E']⟨Θ'⟩ 3_{21}
ἐξ מן A' 5_{28}, vgl. auch ἐκ als Var. zu ἀπό oben bei ἀπό
ἐξαίρειν : ἐξᾶραι להשמיד Σ' 10_{7}
ἐξαλείφειν : -λείψω (ה)שבתי [A']⟨Σ'?⟩ 13_{11}
ἐξαποστολή : -λήν משלח A' 7_{25}
ἐξεγείρειν : -ρουσιν יְעֹרֵרוּ (Pausalform) [A']Σ'Θ' 15_{5} (A' nach Q ἐξανεγεροῦσιν), ἐξήγειρεν עורר A'Θ' 14_{9}
ἐξολοθρεύειν : -θρεῦσαι להכרית Σ' 10_{7}
ἐξομολογεῖσθαι : -γήσομαί σοι אודך A'Σ'Θ' 12_{1}
ἐξουσιαστής קצין Σ' 3_{7}
ἐξυπνίζειν : -νίσωμεν (נקיצ(נה A' 7_{6}
ἐξωθεῖν : -θούμενος מְנֻדָּח A' 8_{22}, ἐξωσμένος מֻדָּח A' 13_{14}, ἐξωσμένοι (נִדָּחַ(י A'Σ' 16_{4}
ἔξωμος : -μοι חֲלֻצֵי A' 15_{4}
ἐπάγειν : ἐπαγομένη סֹאֵן A' 9_{4} (mas. Text סאן)
ἐπαγωγή סאון A' 9_{4}
ἐπαινετός : -τοῖς נהללים Σ' 7_{16}
ἐπαίρειν : ἐπάρατε הרימו Σ' 13_{2}, ἐπηρμένος נשוא Θ' 9_{14}, ἐπηρμένον נִשָּׂא A'Σ'Θ' 2_{12}
ἔπαρσις (שאת(ה 5_{14} (von נשא abgeleitet)
ἐπηρεαστής : -σταί תעלולים Σ' 3_{4}
ἐπί c. acc. על A' $2_{13.16}$ ⟨5_{4}⟩ $10_{12.15}$. 14_{14}, Σ' und Θ' 14_{12}, A'Σ'Θ' 5_{30}, Σ'Θ' 2_{16}, אל A'(?)Θ' und Σ' 14_{19}
c. dat. על Σ' 14_{14}, auch in ἐπὶ τούτῳ על כן A' $15_{4.7}$
c. gen. על A' 15_{7}
mit unflektiertem Eigennamen על [A']⟨Σ'⟩ 15_{9}

ἐπιδεῖν *verbinden* : ἐπεδέθησαν זרו A′ 1_{6}
ἐπίδεμα : -δέματα קשרים Θ′ 3_{20}
ἐπιδεσμεύς חבש Θ′ 3_{7} (Var. ἐπιδεσμεύων)
ἐπιθυμητός : πάσας θέας ἐπιθυμητάς כל שכיות החמדה Σ′Θ′ 2_{16}
ἐπιθυμία : -μίας (Sing.) חמדה A′ 2_{16}
ἐπικαλεῖν : -λεῖσθε קִרְאוּ A′ 12_{4}
ἐπίκλησις : -σιν מקרא Σ′ 1_{13}
ἐπίκλητος : -τον (Fem.) מִקְרָא Θ′ 1_{13}
ἐπικλύζειν : -ζων שֹׁטֵף Σ′ 8_{8}
ἐπίλειμμα שאר A′Σ′ (?) 10_{19}
ἐπίλεκτος : ἐπιλέκτους בחורי(ו) A′ 9_{16}
ἐπίλοιπος : τὰ ἐπίλοιπα ξύλα (יערו) שאר עץ Θ′ 10_{19}, τοῖς ἐπιλοίποις τῆς
 γῆς לשארית אדמה Θ′ 15_{9}
ἐπίπλαστος : -στα אלילי A′ 2_{20}, -πλάστων אלילים A′ 2_{8}
ἐπιστρέφειν : οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?) שביה A′(?)Σ′ 1_{27},
 ἐπιστρέψω אשיבה A′Σ′Θ′ 1_{25}, ἐπε⟨στράφη⟩ שב A′ 9_{12}
ἐπισύσχεσις : -σιν עצרה Θ′ 1_{13}
ἐπίσχεσις : -σιν עצרה A′ 1_{13}
ἐπιτήδευμα : -δεύματα מעללי(הם) A′Σ′ 3_{8}, עלילת(יו) Σ′Θ′ 12_{4}, -δευμά-
 των מעללי(כם) A′Σ′Θ′ 1_{16}, מעללי(הם) A′Σ′Θ′ 3_{10}
ἐπιφυλλίζειν : -ζει מעולל A′ 3_{12}
ἐπιψοφεῖν : -φοῦσαι טפוף A′ 3_{16}
ἔργον : ἔργου מעשה Θ′ 3_{24}
ἔρεισμα מִשְׁעָן A′ 3_{1}
ἐρεισμός : -μούς (lies -μόν) משענה A′ 3_{1}
ἐσθίειν : ὡς ἐσθίει כאכל A′Σ′Θ′ 5_{24}, φάγονται יאכלו A′Σ′Θ′ 3_{10}
ἔσχατος אחרון A′Σ′Θ′ 8_{23}, ἀπ᾽ ἐσχάτου מאחור Θ′ 9_{11}
ἔτι : ἔτι καί גם Σ′ 7_{20}
ἑτοιμάζειν : -μάσαι הכין A′Σ′Θ′ 9_{6}
εὔζωνος : -νοι חֲלֻצֵי Σ′ 15_{4}
εὐθύνειν : -νατε אַשְּׁרוּ Σ′ 1_{17}
εὐπορία : -ρίας חיל A′ 5_{22}
εὐρύθμως : εὐρ. βαίνουσαι תעכסנה Σ′ 3_{16}
εὐφροσύνη : -νην שמחה A′Σ′ (?) Θ′ 9_{2}
ἔχειν : σχεθήσονται תשגלנה Θ′ 13_{16}
ἐχέτλη : -λας אתים A′ 2_{4}
ἐχῖνος : ἐχίνου קפד A′Σ′Θ′ 14_{23}
ἕως עד A′ und Σ′ 8_{8}, χρονίζοντες ἕως σκοτίας מאחרי בנשף Σ′ 5_{11}
ζεῦγος : ζευγῶν צמדי A′(?)Σ′Θ′ 5_{10}
ζώνη : ζώνας מטפחות Θ′ 3_{22}
ἤ או Θ′ 7_{11}, אם Σ′ 10_{15}
ἡλικία : -κίᾳ קומה Σ′ 10_{33}

ἡμεῖς : ἡμᾶς (אלי)נו A′ 7_{6}
ἡμέρα : -ρᾳ יום ※ A′Σ′Θ′ 4_{1}, -ραι ימי(ה) A′Σ′Θ′ 13_{22}
Ἡσαΐας(?) ישעיהו A′ 2_{1}
ἡσυχάζειν : ἡσύχαζε השקט A′[Σ′]Θ′ 7_{4} (Σ′ nach Theodoret ἡσύχασον),
ἡσύχασεν שקטה 14_{7}
ἡττᾶν : ἡττᾶσθε חתו 8_{9} zweimal
ἦχος : ἤχων אחים Θ′ 13_{21}
θάλασσα : θαλάσσης לים [A′]Σ′ 11_{9}, ים A′Σ′Θ′ 11_{15}, θάλασσαν ים
[A′]Σ′[Θ′] 8_{23} (A′Θ′ nach Q θαλάσσης)
θάνατος : ὁ θάν. תְּמוּת Θ′ 14_{11} (mas. Text הֶמְיַת)
θανατοῦν : ἐθανατώθη הֻמית oder הֻמת Σ′ 14_{11} (mas. Text הֶמְיַת)
θάπτειν : ἅμα . . . ἐτάφη⟨ς⟩ בקבורה . . . תחד [A′]⟨Σ′⟩ 14_{20}
θαυμάζειν : τεθαυμασμένον προσώπῳ נשוא פנים Θ′ 3_{3}
θαυμαστός פלא A′ 9_{5}
θέα : θέας (Plur.) שכיות Σ′Θ′ 2_{16}
θελητής : -τάς אבות Θ′ 8_{19}
θεμέλιος : -λίους אבני Σ′ 14_{19}
θεός : θεοῦ אל Σ′ 14_{13}, θεόν אֱלֹהֶי(ך) Σ′ 7_{13}, θεοῖς אלהי(ו) A′Θ′ 8_{21},
τοῦ θεοῦ יהוה Θ′ 11_{3}
θέρμη חשש A′Σ′Θ′ 5_{24}
θηλάζειν : -ζον יונק Θ′ 11_{8}
θίς : θῖνας גליל A′ 8_{23}
θλίβειν : ἀπὸ τῶν θλιβόντων με מצרי A′(?) 1_{24}
θλῖψις : θλίψεως צר 5_{30}
θνήσκειν : τεθνηκότες מֵתֵי Σ′E′(?) 5_{13} (mas. Text מְתֵי)
θρίξ : κόσμου τριχῶν מעשה מקשה Σ′ 3_{24}
θροεῖν : θροῆσαι (ל)ערץ A′ 2_{19}
θρόησις מערצ(כם) A′ 8_{13} (mas. Text מער(י)צכם)
θυγάτηρ : -τέρες בנות Θ′ 13_{21}, -τέρων בנות A′Σ′Θ′ 3_{17}
θυμός אפ(ך) [A′]Σ′ 12_{1}
θύρα : θύραι פתחי(ה) Σ′ 3_{26}
Ἰβραϊαχίου יברכיהו Σ′ 8_{2}
Ἰεβαραχίου יברכיהו A′Θ′ 8_{2}
Ἰεσαίας ישעיהו Σ′Θ′ 2_{1}
ἰίμ איים A′Σ′Θ′ 13_{22}
ἱκανός : -νοῦ שַׁדַּי A′Σ′Θ′ 13_{6}
ἱλάσκειν : -κόμενος נָשׂא Σ′ 1_{14}
ἱματισμός שמלה A′ 9_{4}
ἰξεύειν : ἰξευθήσονται (ו)נוקשו Θ′ 8_{15}
Ἰούδα : διὰ τοῦ Ἰούδα ביהודה Σ′ 8_{8}
Ἰουδαία : ἐν Ἰουδαίᾳ (?) ביהודה A′ 8_{8}
Ἰσραήλ ישראל A′Σ′Θ′ 8_{14}, Σ′ 14_{2}

ἱστάναι : ἵσταται נִצָּב Σ' 3_{13}, στήσεται תקום Σ' 14_{24}
ἰσχυρός אדיר [Α'] 10_{34}, -ροῦ אל Α'Θ' 14_{13}, -ρῶν אילים Α' 1_{29}
ἰτέα : ἰτεῶν ערבים Α' 15_{7}
ἴχνος : ἴχνη (?) שריד Α' 5_{27}
καθαρίζειν : καθαρίσθητε הִזַּכּוּ [Σ']⟨Θ'⟩ 1_{16}, καθαρισθήσεται נִקָּתָה(?) Θ' 3_{26}
καί ו (Kopula und Waw consecutivum) bei allen Übersetzern ohne Äquivalent im Hebr.: φοσῶν καὶ ἐκλύων שרף מעופף Σ' 14_{29} ἔτι καί גם Σ' 7_{13}
καίειν : καυθήσονται . . . ἐν καπνῷ עשן . . . יתאבכו Σ' 9_{17}
καίριμος : -ρίμων עתודים ⟨Α'⟩ 1_{11}, -ρίμους עתודי Α'Θ'(?) 14_{9}
καιρός : καιροῦ מועד Θ' 14_{13}
κακία : κακίᾳ רעה Α' 3_{9}
κακός : κακόν (Neutr.) רע Σ' 7_{15}, κακά רעה Σ' 3_{9}
καλάμη : -μην קש Α'Σ'Θ' 5_{24}
καλαμητής : -ταί מעולל Σ'Θ' 3_{12}
κάλλος : κάλλους יפי Α'[Σ'] und Σ' 3_{24}
καλός : καλοί יְפִי Σ' 3_{24} (s. z. St.)
καλύβη סכה Σ' 1_{8}
καλύπτειν : -πτοντα מכסים Α'Σ' 11_{9}
καλῶς טוב E' (?) 3_{10}
κάμπτειν : κάμπτοντα כִּפָּה Σ' 9_{13}
καπνός : -νοῦ, -νῷ und -νόν עשן Α' 9_{17}, Σ' 4_{5}. 9_{17}, Θ' 9_{17}
καρδία und -δίας (Sing.) לבב und לבב(ו) Α'Θ' 7_{2}, Α'Σ' 9_{8}, Α' 10_{12}, Α'Σ'Θ' 13_{7}
καρπός פרי ※ 4_{2}, -πόν פרי Α' 10_{12}, -πός פרי Α'(?)Σ'Θ' 3_{10}
κατά c. gen. על Σ'Θ' 10_{6}, Σ' 10_{15}, [Α']Σ'Θ' 14_{26}
c. acc. כ Α'Σ' 5_{17}, ⟨Α' oder Α'Θ'⟩ 8_{11}, אל Σ' 7_{3} (καθ' ὁδόν אל מסלת), ל Θ' 11_{3} (κατὰ τὴν ὄψιν למראה); in freieren Übersetzungen: ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν דרך הים [Α']Σ'[Θ'] 8_{23} (Α'Θ' nach Q ὁδὸν τῆς θαλάσσης), τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτῶν פתהן Θ' 3_{17}
καταβόσκειν : κατεβοσκήσατε בִּעַרְתֶּם Σ' 3_{14}
καταβόσκησις : -σιν בָּעֵר Σ' 6_{13}
κατάβρωμα מאכלת Α' und Σ' 9_{4}
κατάδυτος : -δύτοις נהללים Θ' 7_{19}
κατακάμπτειν : -τοντα כִּפָּה Α' 9_{13}
κατακλίνειν : -κλιθήσονται ירבצו Α'Σ'Θ' 14_{30}
κατακόπτειν : -κόψουσιν ישגיחו Α'Σ'Θ' 14_{16}
κατανέμειν : κατενεμήσασθε בִּעַרְתֶּם Α' 3_{14}
καταντᾶν : -τήσει יגיע Α' 8_{8}
καταπαύειν : -παύσω (ו)השבתי Σ'(?)Θ' 13_{11}

καταπίνειν : -πινόμενοι מְבֻלָּעִים Σ' 9_{15}
καταποντίζειν : κατεπόντισαν בִּלְּעוּ A' E' (?) 3_{12}
καταρρηγνύναι : κατέρρηξέν σε נִבְלֶיךָ Θ' 14_{11} (wie aufgefaßt?)
κατατέμνειν : -τετμημένος גרועה Σ' (?) 15_{2}
κάτοπτρον : -τρα גליונים A' 3_{23}
καῦσις : -σιν שׂרפה Σ' 9_{4}
κελεύειν : κελεύσωμεν 7_{6} Schreibfehler für κλάσωμεν
κενοῦν : κενωθήσεται (ו)נִקָּתָה Σ' 3_{26}
κεφαλή ראש A' Σ' Θ' 9_{14}, -λῇ ראש A' 2_{2}
κεφαλίς : -λίδα גליון Θ' 8_{1}
κημοῦν : κημοῦντα אגמון Σ' 9_{13}
κῆπος גנה A' Σ' Θ' 1_{30}
κινεῖν : κινούντων מניפ(ו) Σ' 10_{15}
κιρνᾶν (ל)מסך A' 5_{22}
κιρρός : κιρρόν (Akkus.) פז A' 13_{12}
κλᾶν : κλάσωμεν נקיצ(נה) Σ' 7_{6} (von קצץ abgeleitet)
κλαστήριον : -ρια מזמרות A' 2_{4}
κληρονομία : -μίαν מורש A' Σ' Θ' 14_{23}
κλητός : κλητήν מִקְרָא A' 1_{13}
κλοιός (ו)עלו [A']⟨Θ'⟩ 14_{25}
κλονεῖν : κλονῶν מרגיז A' 14_{16}, ἐκλονήθη רגזה A' 14_{9}, ἐκλονήθησαν (ו)ירגזו A' 5_{25}
κλύζειν : κλύζων שׁטף A' 8_{8}
κόλαμμα נקפה A' 3_{24}
κολυμβήθρα : -θρας (Sing.) ברכה Σ' 7_{3}
κόμη : κόμην פת(ה)ן A' 3_{17}
κόνυζα : κονύζαις נעצוצים A' Θ' (?) 7_{19}
κοπιάζειν : ἐκοπίασα ἀφιέναι נלאיתי נְשׂא Θ' 1_{14}
κοποῦν הַלְאוֹת und κοποῦτε תַּלְאוּ Σ' 7_{13}, ἐκοπώθην ἱλασκόμενος נלאיתי נְשׂא Σ' 1_{14}
κόπτειν : κόψωμεν נקיצ(נה) Θ' 7_{6} (von קצץ abgeleitet)
κορυφή : -φήν קדקד A' Σ' Θ' 3_{17}
κόσμος : -μον תפארת Σ' 3_{18}, -μου τριχῶν מעשה מקשה Σ' 3_{24}
κουφίζειν : ἐκούφιζε הקל A' Θ' 8_{23}
κραταιοῦν : -οῦσθε התאזרו 8_{9}
κραταίωμα מַעֲרַצְ(כֶם) Σ' Θ' 8_{13} (mas. Text מַעֲרִ(י)צְכֶם)
κράτος : κράτει חזקה ⟨Σ'⟩ 8_{11}, ὡς κράτει כאביר Θ' 10_{13}
κραυγάζειν : -ζει יזעק A' Σ' 15_{5}
κραυγή זעקה A' und ⟨Σ' oder Θ'⟩ 15_{8}, κραυγήν זעקת A' Σ' Θ' 15_{5}
κρίσις : κρίσιν משפט A' 10_{2}
κριτής : κριτήν שופט A' Σ' Θ' 3_{2}
κροκύφαντος : κροκυφάντους המטפחות A' 3_{18}

κροτεῖν : κροτοῦσαι טָפוֹף Σ'Θ' 3_{16}, ἐκρότησαν יַשְׂפִּיקוּ Σ' 2_{6}
κροῦμα : κρούματος (Var. κρούσματος) טריה Σ' 1_{6}
κρύπτειν : κρύψον סַתְּרִי Θ' 16_{3}
κυκλοῦν : ἐκύκλωσεν הקיפה ⟨Σ' oder Θ'⟩ 15_{8}
κύριος und -ον יהוה Α'Σ' 3_{8}. 7_{18}
λάκκος : λάκκου בור Α'Θ' und Σ' $14_{15.19}$
λαμπρύνειν : λαμπρύνθητε הִזַּכּוּ [Α']⟨Σ'⟩ 1_{16}
λαός : λαοῦ עם Α' 8_{11}? (s. S. 70 Anm. 322), Σ'Θ' 10_{6}, λαοί עמים Α'Σ'Θ' 8_{9}
λάρυγξ : λάρυγγι גרון Θ' 3_{16}
λατομεῖν : -μοῦντα חצב Α' 10_{15}
λάφυρα שלל ⟨Α'⟩ 9_{2}
λέγειν : ἐρεῖς (ו)אמרת Α' 6_{9}, εἴπατε אִמְרוּ Α'Θ' und Ε'(?) 3_{10}
λεῖμμα שריד Α' 1_{9}
λέντιον : -τια מטפחות Α' 3_{22}
λέων : λεόντων (lies λέοντος) לביא Α' 5_{29}, λέοντα אריה Σ' 15_{9}
λῆμμα משא Σ'Θ' 14_{28}. 15_{1}
λιθολογεῖν : ἐλιθολόγησα (lies -σεν) (ו)יסקל(הו) Α'Σ'Θ' 5_{2}
λίθος : λίθον אבן Α' 8_{14}, λίθους אבני Α'Θ' 14_{19}
λίμνη : λίμνας אגמי Α' 14_{23}
λιμός : λιμῷ רעב Σ'Ε'(?) 5_{13}
λιπαίνειν : ἐλιπάνθη הַשְׁמֵן Σ' 6_{10} (mas. Text הַשְׁמֵן)
⟨λόγος דבר Σ'Θ' 2_{1}, s. S. 31 Anm. 74⟩
λυτροῦν : λυτρωθήσεται תִּפָּדֶה Α'Σ'Θ' 1_{27}
μάγος : μάγους אבות Α' 8_{19}
μακαρίζειν : -ρίσατε אַשְּׁרוּ Α' und Θ' 1_{17}, οἱ μακαριζόμενοι αὐτοῦ מְאֻשָּׁרָיו Σ' 9_{15}
μακκὰ מקשה Θ' 3_{24}
μαλακίζειν : ἐμαλακίσθης חֻלֵּיתָ [Σ']⟨Θ'⟩ 14_{10}
μαναά מנחת Θ' 1_{13}
μανιάκη : -κας שהרנים ⟨Σ'⟩ 3_{18}
μάντις : μάντιν קֹסֵם Α'Σ'Θ' 3_{2}
μαρτύριον תעודה Α'Σ'Θ' 8_{20}
μάταιος : προσφορὰν ματαίαν מנחת שוא Σ' 1_{13}
ματαιότης : -τητος שוא [Α']⟨Θ'⟩ 5_{18}
ματαίως שוא Θ' 1_{13}
μάχαιρα : μαχαίρᾳ חרב Α'[Σ'] 3_{25}
μεγαλύνειν : ἐμεγάλυνας הגדלת Α'Σ'Θ' 9_{2}, μεγαλυνθήσεται יתגדל Σ' 10_{15}
μέγεθος : μεγέθους und -θει גדל Α' 10_{12}, Α'Σ' 9_{8}, μεγέθει קומה Θ' 10_{33}
μέθυσμα שכר Α' 5_{22}
μελετᾶν : -τῶντας מַהְגִּים Θ' 8_{19}
μελῳδεῖν : -δήσατε זמרו ⟨Α'Σ'(?)⟩ 12_{5}

μεσημβρία : -ίας (Sing.) צהרים Θ' 16_{3}
μέσος : ἐν μέσῳ בתוך Θ' 16_{3}; ἀνὰ μέσον: siehe ἀναμέσον
μετά c. gen. ב Σ' 2_{6}
μετακινεῖν : -νοῦν נדד Σ'Θ' 16_{3}
μεταναστεύειν : -στεῦον נדד A' 16_{3}
μετέκδυμα : -δύματα מחלצות A'Θ' 3_{22}
μετεωρίζειν : ἐμετεωρίσθησαν גבהו A' 3_{16}
μετεωρισμός גַּבְהוּת A' 2_{11}
μετέωρος : -ρον גבה Σ' 2_{15}, -ροι גַּבְהוֹת Θ' 2_{11} (mas. Text גַּבְהוּת)
μέτρον מִשְׂרָה A' 9_{5}
μή : ἀπέστησέν με μὴ πορεύεσθαι מִלֶּכֶת (ו)יְסִרֵנִי Σ' 8_{11} (mas. Text וְיִסְּרֵנִי), οὐ μή לא [A']Σ'Θ' 13_{22}
μή *in der Frage* ה Σ' 7_{13}; μή τι: siehe μήτι
μῆνις : μήνιδος עברה ⟨Θ'⟩ 13_{9}
μηρός : μηροῖς ירכתי A'Σ'Θ' 14_{13}, μηρούς ירכתי A'Θ' 14_{15}
μήτι ה A' 10_{15}
μιαίνειν : μεμιαμμένα(?) טמא A' 6_{5}
μιγνύναι : μεμιγμένος מהול Σ' 1_{22}
μισθοῦν : μεμισθωμένῳ A'Θ' und μεμισθωμένοος Σ' שכירה 7_{20}
μίτρα : μίτρας (Plur.) צניפות A' 3_{23}, שֵׂרוֹת Σ' 3_{19}
μόνον רק Σ' 4_{1}
μοτοῦν : μοτῶν חֹבֵשׁ A' 3_{7}, ἐμοτώθησαν חֻבָּשׁוּ A' 1_{6}
μου 5_{1}. 7_{13}. 8_{18}. $10_{8.13}$ und με 1_{24}. 8_{11} zweimal (einmal πρός με). 12_{1} bei verschiedenen Übersetzern = Pron. pers. suff.
μοχθεῖν : ἐμόχθησα αἴρων נלאיתי נְשֹׂא A' 1_{14}
μοχλός (ה)בְּרִיחַ A'Σ' 15_{5} (mas. Text בְּרִיחֶהָ)
μῦα (aus μυῖα) : μύῃ זבוב A'Σ' 7_{18}
μωλοῦν : μεμωλωμένων מחים A' 5_{17}
μυκτήρ : -τῆρος אַף A' 3_{21}, τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας נזמי האַף Σ' 3_{21}
Μωάβ מואב A' 15_{4}, Σ' 15_{9}
νάβλα (710 falsch -ας) נבל A'Σ' 5_{12}
ναός : ναόν היכל [A']Σ'Θ' 6_{1}, ναοῖς היכלי A'Σ'Θ' 13_{22}
νεανίας ילד Σ' 9_{5}, νεανίας (Plur.) נערים Σ' 3_{4}
νεᾶνις עלמה A'Σ'Θ' 7_{14}
νέμειν : νεμηθήσονται (ו)ירעו A'Σ' 5_{17}
νέος Σ' und νεώτερος Θ' נער 3_{5}
νεφέλη : -λῃ עב Σ' 14_{14}
νῖκος נצח A' 13_{20}
νόμος : νόμον תורה A'Σ'Θ' 8_{16}
νοσσιά : νοσσιά[ν] A' und νοσσιάν Σ'Θ' קן 16_{2}
νυκτοφυλάκιον מלונה Σ' 1_{8}
νύξ : νυκτός לילה Σ' 4_{5}, νυκτί ליל Θ' 16_{3}

οὗτος : τὴν παραβολὴν ταύτην המשל הזה Α'Σ'Θ' 14_{4}, διὰ τοῦτο לכן Α'Σ'Θ' 5_{24}, Α'Σ' 10_{16}, על כן Θ' 15_{7}, ἕνεκεν τούτου על כן Σ' 15_{4}, ἐπὶ τούτῳ על כן Α' $15_{4.7}$, τοῦτο πρῶτον הראשון [Α']Θ' 8_{23}
ὀφθαλμός : -μοί Σ' und Θ' und -μῶν Α' עיני 2_{11}, -μῶν עיני(ך) Θ' 11_{3}, -μοῖς עינים ⟨Α'⟩ 3_{16}, -μοῖς Α' und -μοῖς Σ' עני 3_{8}
ὄχλησις : -σιν (Q ἐνόχλ.) מרה Α'Σ'Θ' 1_{14}
ὄψις : ὄψιν מראה Θ' 11_{3}, ὄψεις שכיות Α' 2_{16}
παγιδεύειν : -δευθήσονται (ו)נוקשו Σ' 8_{15}
παιδεία מִשְׂרָה Σ'Θ' 9_{5}, Σ'[Θ'] 9_{6} (Θ' nach Q παιδείαν)
παιδίον : παιδίοις ילדי Α' 2_{6}
παίζειν : παίξεται (ו)שעשע Θ' 11_{8}
παῖς נער Α' 3_{5}, παῖδας נערים Α' 3_{4}
παράβασις : -σιν סרה Σ' 1_{5}
παραβολή : -λήν משל Α'Σ'Θ' 14_{4}
παράγειν : -γων עבר Σ' 8_{8}
παραδοξασμός פלא Σ' 9_{5}
παρακαλεῖν : παρεκάλεσας (ו)תנחמ(ני) Α'Θ' 12_{1}
παράνομος : -νόμων מחים Σ' 5_{17}
παραπικραίνειν : εἰς τὸ π. למרות Σ' 3_{8}, -πικράνητε (ו)מריתם Σ'Θ' 1_{20}
παρασκευάζειν : παρεσκεύασαν ἑαυτοῖς κακά גמלו להם רעה Σ' 3_{9}
παρ-ατενίζειν : -ζουσαι משקרות ⟨Α'⟩ 3_{16}
παραχρᾶσθαι : -χρησθήσονται תשגלנה Σ' 13_{16}
παρενσκάζειν : -ζουσαι (?) תעכסנה Α' 3_{16}
παρέχειν : ἀσθενείας παρέχων חולש Θ' 14_{12}
παριέναι : παρίησιν יִרְפֶּה Α' 5_{24}
πᾶς, πᾶσα etc. כל $2_{13.16}$. 3_{1}. 7_{19} zweimal. 8_{7}. 9_{4}. $14_{9.26.31}$ (πᾶσα כֻּלֵּךְ Α'Σ'Θ'). 15_{2} bei verschiedenen Übersetzern
πατράδελφος : -δέλφῳ (lies -φου) דוד(י) Α' 5_{1}
πάχος : πάχους עב Α' 14_{14}, πάχη עבים ⟨Α'⟩ 5_{6}
πείθειν : πεποιθότες לבטח Θ' 14_{30}
πέλεξ גרזן Α' 10_{15}
πένης : πενήτων עניי Α' 10_{2}, דלים [Σ']⟨Θ'⟩ 14_{30}
πέραν c. gen. בקצה [Α']Σ' 7_{18}, ἐν τῷ πέραν c. gen. בעברי Σ' 7_{20}, ἀπαγόμεναι πέραν Ἀρνῶν מַעְבְּרוֹת לארנון Σ' 16_{2} (mas. Text מַעְבָּרוֹת)
πέρας קצה Σ'Θ' 2_{7}
περί c. acc.: τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας נזמי האף Σ' 3_{21}
περιαιρεῖν : περιῃρημένος מהול Θ' 1_{22}
περιβόλαιον שמלה Σ' 9_{4}, (ד)מכסי Σ' 14_{11}, -λαια מעטפות Α' 3_{22}
περιέρχεσθαι : περιῆλθεν הקיפה Α' 15_{8}
περίζωμα : -ζώματα מחלצות Σ' 3_{22}
περιζωννύναι : -ζώννυσθε התאזרו 8_{9} zweimal

περισκελίς : -λῖδας עכסים Σ' [und A'] 3_{18}
περισσεύειν : -σσεῦον (?) נותרה A' 1_{8}, -σσεύσας נותר A'Σ'Θ' 4_{3}
περίσσευμα יִתְרָ(ה) A' 15_{7} (mas. Text יִתְרָה)
περισσῶς : π. ἐποίησεν יתרה עשה Σ' 15_{7}
περιστέλλειν : περίστειλον אסֹף Σ' 4_{1}
περιτέμνειν : περιτετμημένος מהול A' 1_{22}
πέτασθαι, πέτεσθαι : πετάμενος A' und πετόμενος Θ' מעופף 14_{29}
πετεινόν עוף A' 16_{2}
πηλοβροχεῖν : -χήσω αὐτήν (ו)טאטאתיה Σ'Θ' 14_{23}
πηλοβροχία : -χίᾳ מטאטא Σ'Θ' 14_{23}
πιμπλάναι : ἐπλήσθησαν מלאו Σ' 2_{6}
πίνειν לשתות A' (?) Σ'Θ' 5_{22}
πίτυς : πίτυες ברושים Σ'Θ' 14_{8}
πλεονεκτεῖν : πεπλεονεκτημένον חָמוּץ Σ' 1_{17} (mas. Text חָמוֹץ)
πληγή נקפה Σ' 3_{24}
πληθύνειν : ἐπληθύνθη למרבה Σ'[Θ'] 9_{6} (Θ' nach Q τῷ πληθύνειν)
πληροῦν : ἐπλήρουν מלאים [A']Σ'Θ' 6_{1}
πνεῦμα : πνεύματι רוח A'Σ'Θ' 11_{4}, σὺν τῷ πνεύματι בְּרוּחָ(ה) Θ' 15_{5} (mas. Text בְּרִיחֶהָ)
ποιεῖν : ποιήσει יעשו A' (?) Σ'Θ' 5_{10}, ἐποίησεν עשה A' und Σ' und Θ' 15_{7}, ποιηθήσεται יֵעָשֶׂה A' 3_{11}
ποίημα : ποιήματος מעשה A' 3_{24}
ποίμνιον : ποιμνίου צאן A' 7_{21}
πολεμεῖν : -μῆσαι (ל)הלחם A'Σ'Θ' 7_{1}
πολυτελής : -λέσι נעצוצים Σ' 7_{19}
πονηρός : -ρόν (Neutr.) רע Θ' 7_{15}
πορεύεσθαι לֶכֶת Σ' 8_{11}, πορευόμεναι . . . ἐπορεύοντο הלכנה . . . הלוך A' 3_{16}
ποταμός : -μοῦ נהר Σ' 7_{20}, יאורי [A']Σ' 7_{18}
ποταμοῦσθαι : -μωθήσονται (ו)נהרו A'[Θ'] 2_{2}
πούς : τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ שוליו [A']Σ'Θ' 6_{1}
πράκτωρ : -τορες Σ'Θ' und -τορσιν A' נגשי(ו) 3_{12}
πραΰς : πραέων דלים [A']⟨Σ'⟩ 14_{30}
πρίων מַשּׂוֹר Σ' 10_{15}
πρόθυρον : -ρα אמות [A']Σ' 6_{4}
προνομεύειν : -μεῦσαι לבז Σ'Θ' 10_{6}, ἐπρονομεύθη שדד ⟨A'⟩ 15_{1}
προνομή : -μήν בז Σ'Θ' 10_{6}
πρός c. gen.: τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ שוליו [A']Σ'Θ' 6_{2}
c. acc. אל A'Σ' 3_{8}, Σ' 7_{3}, A' 7_{6}, ※ ⟨Σ'⟩ 8_{11}, A'Θ' 14_{16}, ב A' 5_{8} (lies ἐν statt πρός)
προσεγγίζειν : -ήγγισα (ו)אקרב A' 8_{3}
προσερίζειν : -ερίσητε (ו)מריתם A' 1_{20}, τοῦ προσερίσαι למרות A' 3_{8}
προσήλυτος גר A'Σ'Θ' 14_{1}

πρόσθεμα : -θέματα נוספות [A']⟨Σ'⟩ 15_{9}
πρόσκομμα : -κόμματος נגף A' 8_{14}
προσκόπτειν : -κόψει נגש(י) Θ' 3_{5}, -κόψουσιν כשלו(ו) Σ' 8_{15}
πρόσοψις : -ψιν פת(הן) Σ' 3_{17}
προστιθέναι : προσθήσω ... προσθέματα נוספות ... אשית [A']⟨Σ'⟩ 15_{9},
    προσετέθη נחה ⟨Θ'?⟩ 7_{2}
προσφέρειν : οὐκέτι προσοίσετε לא תוסיפו הביא Σ' 1_{13}
προσφορά : -ράν מנחת Σ' 1_{13}
πρόσωπον פני und פני(הם) Θ' 13_{8}, ἀπὸ (Q ἐκ) προσώπου מפני A' 7_{2},
    προσώπῳ פנים A' und Θ' 3_{9}, προσώποις A' und πρόσωπα Θ'
    פנים 9_{14}, τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου נזמי האף [E']⟨Θ'⟩ 3_{21}, τὰ
    κατὰ πρόσωπον αὐτῶν פתהן Θ' 3_{17}
πρῶτος ראשון Σ' 8_{23}, τοῦτο πρῶτον הראשון [A']Θ' 8_{23}
πρωτότοκος : -κοι בכורי [A']⟨Σ'⟩ und [Σ']⟨Θ'⟩ 14_{30}
πτερύγιον : -γίου כנפי(ו) Σ'Θ' 8_{8}
πτήσσειν : πτήσσετε חורו A' 8_{9}, anonym 8_{9}
πτῶμα : τὸ πτῶμά σου נבליך Σ' 14_{11} (von נְבָלָה abgeleitet)
πῦρ : πυρός אש Σ' 4_{5}, A'Σ'Θ' 5_{24}, A' und Σ' 9_{4}
πυρροῦν : πυρρωθῶσιν יאדימו A'Θ' 1_{18}
πώγων זקן Σ'Θ'(?) 15_{2}
πῶς ohne Äquivalent im Hebr. [※ A'] 1_{22}
ῥάβδος : ῥάβδῳ שבט A'Σ'Θ' 11_{4}, ῥάβδον מטה A'Σ' 14_{5}
ῥαφαείμ רפאים A'Θ' 14_{9}
ῥῆμα דבר A' 2_{1}
ῥίζα : ῥίζης שרש A'Σ' 14_{29}
ῥίπτειν : ῥίψωσιν יִרָּטְשׁוּ Θ' 13_{16} (mas. Text יְרֻטְּשׁוּ)
σαθροῦν : σαθροῦσθε רֹעוּ A'Σ'Θ'(?) 8_{9}
σαλεύειν : ἐσαλεύθη נעו(י) [A']Σ' 6_{4}, נע(ו) A'Θ' 7_{2}, רגזה Σ' 14_{9}
Σαμάρεια : -ρείας שמרון A'Σ'Θ' 7_{9}
σειρήν : σειρῆνες תנים A'Σ'Θ' 13_{22}
σεισμός : -μῷ רעש A' und Σ' 9_{4}
Σενναάρ שנער A'Σ'Θ' 11_{11}
σημεῖον נס ⟨Σ' oder Θ'⟩ 5_{26}
σήραγξ : σηράγγων בַּתּוֹת A' 7_{19}
σιτευτός : -τῶν מריאים ⟨A'⟩ 1_{11}
Σιών ציון A'(?) Σ'Θ' 3_{17}
σιωπᾶν : ἐσιώπησα נדמיתי A'Σ'Θ' 6_{5}, ἐσιώπησεν A'Θ' und ἐσιωπήθη
    Σ' נדמה 15_{1}
σκανδαλίζειν : ἐσκανδαλίσθη כשלה A' 3_{8}
σκανδαλισμός מַכְשֵׁלָה A' 3_{6}
σκάνδαλον מוקש Σ'Θ' 8_{14}, מכשול A' 8_{14} (lies σκανδάλου)
σκανδαλοῦν : -λωθήσονται כשלו(ו) A' 8_{15}

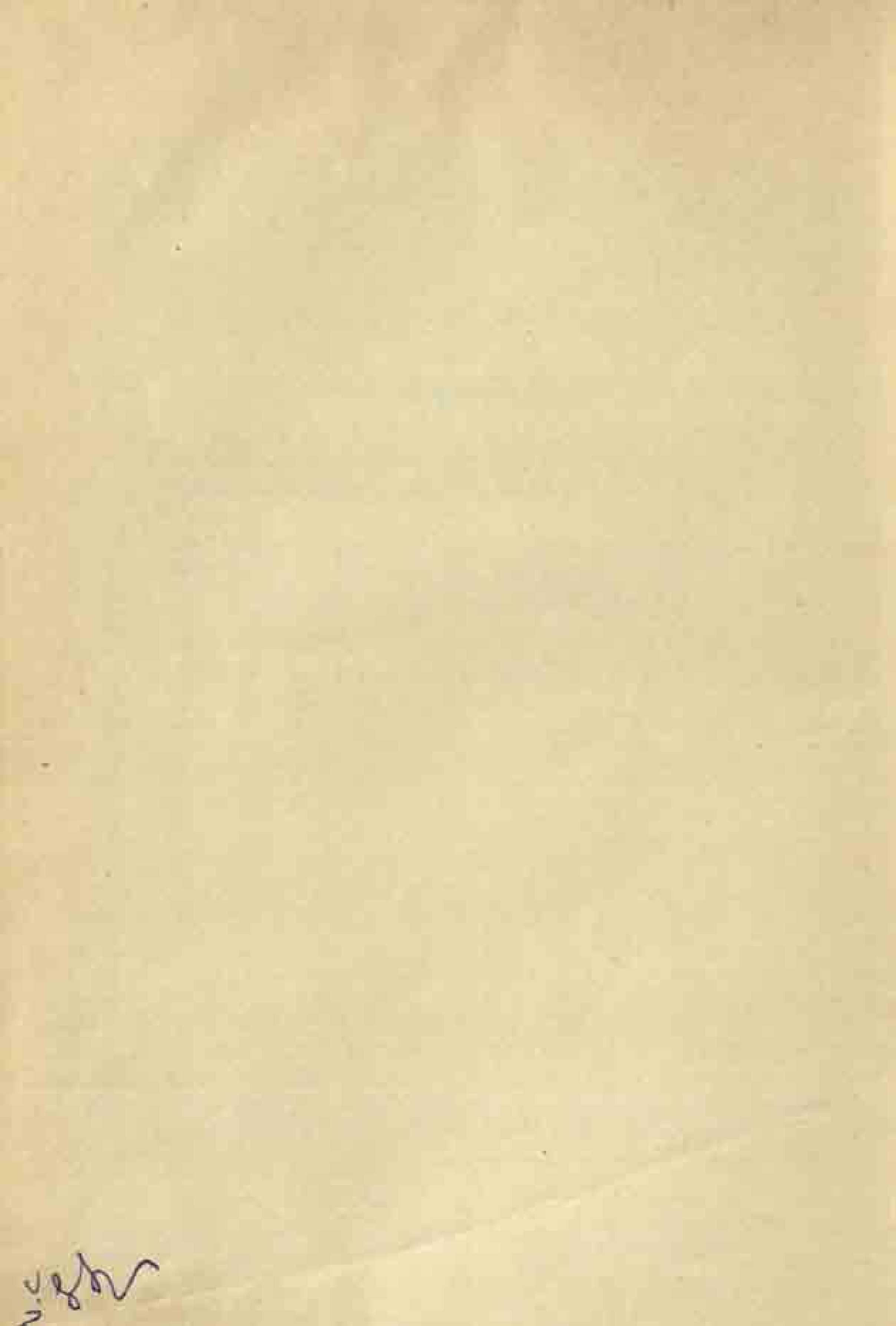
σκεῦος : σκεύη כלי [A']Σ' 13$_{5}$, τὰ σκεύη τῆς ἐμπνοίας בתי הנפש Σ' 3$_{20}$
σκιά : σκιάν צל(ך) Θ' 16$_{3}$
σκοτάζειν : ἐσκότασεν חשך ※ 5$_{30}$
σκοτία : χρονίζοντες ἕως σκοτίας מאחרי בנשף Σ' 5$_{11}$
σκῦλα שלל Σ' Θ' 10$_{6}$
σκυλεύειν : σκυλεῦσαι שלל Σ'Θ' 8$_{1}$, לשלל Σ' Θ' 10$_{6}$
σκώληξ תולע A'Θ' 1$_{18}$
σκῶλον מוקש A' 8$_{14}$
σκωλοῦν : σκωλωθήσονται (ו)נוקשו A' 8$_{15}$
σκωρία : σκωρίαν סיגים [※](Σ') 1$_{22}$, (ך)סיגי Σ' 1$_{25}$
σου 1$_{22.25}$. 3$_{25}$. 12$_{1}$. 14$_{11}$ dreimal. $_{19.20}$ zweimal. 16$_{3}$, σοι 12$_{1}$. 14$_{3}$ und σε 14$_{11}$ bei verschiedenen Übersetzern = Pron. pers. suff.
σοφία : -ίᾳ (י)חכמת Σ' 10$_{13}$
σοφός : σοφοὶ חכמים A'Σ' 5$_{21}$
σπαθαρικός : -κά רדידים Σ' 3$_{23}$
σπάθινος : -να שרות A' 3$_{19}$
σπινθήρ : -θῆρα ניצוץ A'Σ'Θ' 1$_{31}$
στασιοῦν : στασιώσει יסכסך ⟨A'⟩ 9$_{10}$
στέμφυλον : -λα סיגים ※ A' 1$_{22}$, (ך)סיגי A' 1$_{25}$
στερεός : -όν (in dem verderbten Texte von 710 Neutr., ursprünglich Mask.) צור A' 8$_{14}$
στερέωμα צור 2$_{10}$
στέφανος : στεφάνους פארים A'Σ' 3$_{20}$
στηθοδεσμίς : -μίδος פתיגיל Σ' 3$_{24}$
στηλοῦν : ἐστήλωται נִצָּב A' 3$_{13}$, τῶν ἐστηλωμένων מצבת E'(?) 6$_{13}$
στήριγμα משען Σ' 3$_{1}$ (710 στήρισμα) und [A']Σ' 3$_{1}$
στηρισμός : -μούς (lies στηριγμόν) משענה Σ' 3$_{1}$
στρατιά oder στρατεία : στρατιῶν צבאות A' 1$_{9}$, στρατειῶν צבאות A' 14$_{24.27}$
στρεβλοῦν : -λοῦντα אגמון A' 9$_{13}$
στρέφειν : ὡς ἔστρεφεν כמהפכת Σ' 13$_{19}$
στρουθίζειν : -ζοντας מצפצפים Θ' 8$_{19}$
στρουθοκάμηλος : -λοι (710 στρουθοὶ κάμηλοι) בנות יענה A'Σ' 13$_{21}$
στρουθός : θυγατέρες στρουθῶν בנות יענה Θ' 13$_{21}$
συγκεραννύναι : -κεράσει יסכסך ⟨Θ'⟩ 9$_{10}$
συγκοιτάζειν : -τασθήσονται תשגלנה A' 13$_{16}$
συλλαμβάνειν : -νει הרה A'Σ' 7$_{14}$
συλλέγειν : σύλλεξον אסף A' 4$_{1}$
συμβάλλειν : συμβαλεῖ יסכסך ⟨Σ'⟩ 9$_{10}$
σύμβουλος יועץ A' 9$_{5}$
συμπαραβάλλειν : -παρεβλήθης נמשלת Σ'Θ' 14$_{10}$
συμπλέκειν : -πλακήσεται ויתאבכו Θ' 9$_{17}$

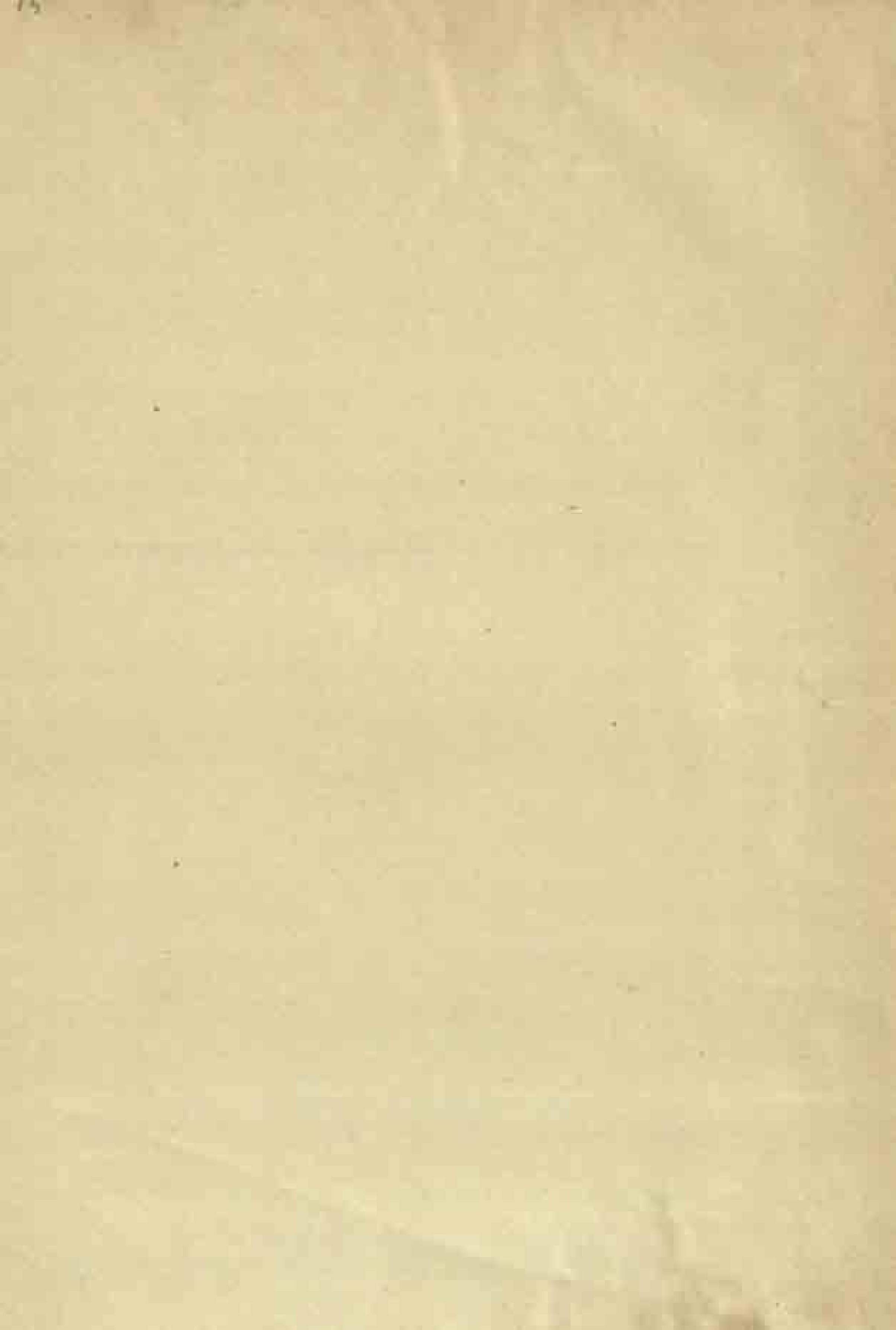
τέναγος : τενάγη (ה)גדות A'Σ'Θ' 8_{7}
τέρπειν : τέρπου צהלי Θ' 12_{6}
τέρψις : τέρψεως (ה)שעשועי Σ' 5_{7}
τεῦχος גליון Σ' 8_{1}
τιθέναι : θήσω (ה)שמתי(ה) A'Σ'Θ' 14_{23}, θοῦ שיתי Θ' 16_{3}
τίμιος : τίμια תפארת ⟨Θ'⟩ 3_{18}
τίναγμα נערת A' 1_{31}
τιτρώσκειν : -σκων חולש Σ' 14_{12}, ἐτρώθης חלית [Θ']⟨Σ'⟩ 14_{10}
τράχηλος : τραχήλου צואר A' und Σ' 8_{8}
τροφή : τροφῆς ענג A'Σ'(?)Θ' 13_{22}
τρῶσις : τρώσεως טריה Θ' 1_{6}
τυφών : τυφώνων אחים A' 13_{21}
ὕβρις גאות Θ' 9_{17}
ὑγιής : ὑγιές מתם [※] Σ' 1_{6}
ὕδωρ : ὕδατι במים A' (lies ἐν ὕδ.) und Σ' und Θ' 1_{22}, ὕδατα מים A'Σ' 11_{9}, ὑδάτων מים A' und Σ'Θ' 14_{23}
υἱός : υἱῷ בן ⟨A'Θ'⟩ 5_{1}, υἱοὺς בני A' 11_{14}
ὑμεῖς : ὑμῶν (מ)ערצכם A' und Σ'Θ' 8_{13}, οὐχ αὐτάρκες ὑμῖν מעט מכם Σ' 7_{13}
ὕμνησις זמרת Σ'Θ' 12_{2}
ὑπερέκχυσις : -χύσεις (ה)אפיקי A' 8_{7}
ὑπερηφανία (ך)גאונ Σ'Θ' 14_{11}, -νίας (Sing.) גאון Σ' 13_{19}, -νίᾳ גאוה A'Σ' 9_{8}, -νίαι גאות A' und Σ' 9_{17}, -νίας (Plur.) גאות A' 12_{5} (mas. Text 9_{17}. 12_{5} גאות)
ὑπέρογκος : -κα גאות Θ' 12_{5} (mas. Text גאות)
ὑπερφανής : -νῆ גאה A' 2_{12}
ὑπερφερής : -ρές (ך)גאונ A' 14_{11}
ὑπό c. acc. תחת [Σ']Θ' 10_{4}
ὑποδεικνύναι : -δείξει (נו)ירנ Σ' 2_{3}
ὑπόδημα : -μάτων עכסים A' und ⟨Θ'⟩ 3_{18}
ὑπόκενος : εἰς ὑπόκενον במחלות Σ' 2_{19}
ὑποκριτής : -ταί חנף A'(?)Σ'Θ' 9_{16}
ὑπόλειμμα (ה)יתרת Θ' 15_{7} (mas. Text יתרה)
ὑπολήνιον יקב A'Σ' 5_{2}
ὑπο(ρ)ρώξ : ἐν ὑπορρώξιν במחלות A' 2_{19}
ὑποτάσσειν : -τάξουσι c. acc. ב (ו)רדו Σ' 14_{2}
ὑψηλός : -λοί גבהות Σ' 2_{11} (mas. Text גבהות), -λῶν גבהים Σ' 5_{15}, ὑψηλῇ νεφέλῃ במתי עב Σ' 14_{14}
ὑψοῦν : ὑψώσει ישגב Σ'Θ' 9_{10}, ὕψωσον הגבה Θ' 7_{11} (mas. Text הגבה)
ὕψωμα : ὑψώματα במתי A' 14_{14}
φάραγξ : φάραγγας נחלי Σ' 7_{19}
φάρυγξ : φάρυγγι גרון Σ' 3_{16}
φέγγος נגה Σ' 4_{5}

Φεθρούς פתרום A' 11_{11}
φέρειν הביא A' und Θ' 1_{13}, φέρετε הביאו A'Θ' und Σ' 16_{3}
φεύγειν : φεύξεται ינוסו [A'] Σ'Θ' 13_{14} (A' nach Q φεύξονται)
φθάνειν : φθάσει יגיע Σ' 8_{8}
φλέγειν : πυρὸς φλεγομένου אש להבה Σ' 4_{5}
φλόξ : φλογός להבה A'Σ'Θ' 5_{24}, להבים Θ' 13_{8}
φόβος : φόβου יראת A'Σ'Θ' 11_{2}, Θ' 11_{3}
φονεύς : φονεῖς מרצחים A' 1_{21}
φορολογεῖν : -γοῦντας (נגשי(הם Σ' 14_{2}
φορολογία מדהבה Σ'Θ' 14_{4}
φρουρίζειν : φρουρισθήσονται יתאבכו A' 9_{17}
Φυλισθιείμ פלשתים A' und Σ'Θ' 11_{14}, פלשת A'Σ'Θ' 14_{31} (?)
Φυλιστιείμ פלשת 14_{29}, -στιείν פלשתים A'Σ'Θ' 9_{11}
φύρειν : πεφυρμένος A' und ἐφόρη Σ' מגוללה 9_{4}
φυσᾶν : φυσῶν שֹׂרֵף Σ' 14_{29}
φυτός : φυτόν נטע A' und Σ' 5_{7}
φῶς אור ※ 5_{30}
φωτίζειν : φωτίσει (יר(ו)ני A'Θ' 2_{3}
Χαλδαῖος : Χαλδαίων כשדים Σ' 13_{19}
χαρά : χαρᾶς (lies χαρᾷ) ששון A' 12_{3}
χεῖλος : χειλέων (שפתי(ו A'Σ'Θ' 11_{4}
χείμαρρος (so, nicht χειμάρρους, s. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23_{12}) :
χειμάρρου נחל A' 15_{7}, χειμάρροις נחלי A' 7_{19}
χείρ : χειρός יד ⟨A' oder A'Θ'⟩ und ⟨Σ'⟩ 8_{11}, (יד(י)ם A' und Σ'Θ' 11_{14} (bei Σ'Θ' hat 710 fälschlich χειρῶν), χειρῶν (ידי(ך A' 3_{11}
χέρσος : χέρσον שִׁית A' 7_{23}
χορηγεῖν : -γήσουσιν ישפיקו A' 2_{6}
χρηματίζειν : χρημάτιζε צהלי A'Σ' 12_{6}
χρονίζειν : -ζοντες מאחרי Σ' 5_{11}
χώρα : χώραν πρὸς χώραν (lies χ. ἐν χώρᾳ) שדה בשדה A' 5_{8}
ψάλλειν : ψάλατε זמרו ⟨Θ'⟩ 12_{5}
ψῆφος : ψήφῳ מספר A'Σ'(?) 10_{19}
ψυχή : ψυχῆς נפש A' 3_{20}
ὦ הוי A'(?) Σ'Θ' 5_{22}
ὠδίνειν : -νούσης (lies -νήσουσιν) יחילון A'Σ'Θ' 13_{8}
ὠΐμ אֹחִים Σ' 13_{21}
ὠμία : -ᾳ כתף A' 11_{14}
ὦμος : ὤμων כתף Σ'Θ' 11_{14}
ὤρυμα (Var. ὤρυγμα) שאגה Σ'Θ' 5_{29}
ὡς in der Regel = כ, s. oben S. 122
ohne Äquivalent im Hebr.: ἀφήσω αὐτὸν ὡς ἀνεπίβατον אשיתהו בתה Σ' 5_{6}.

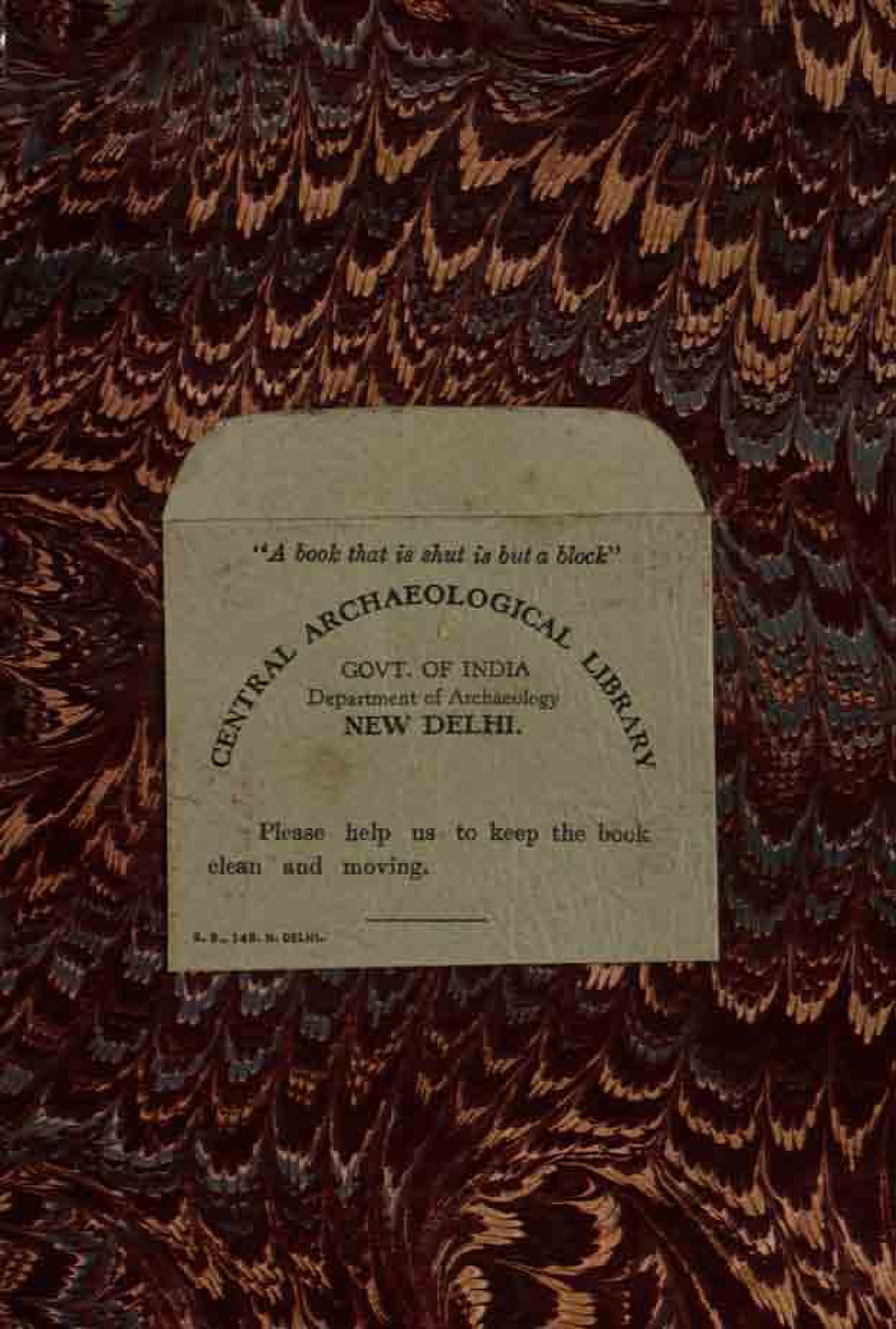
Inhaltsverzeichnis.










"A book that is shut is but a block"
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.
Please help us to keep the book clean and moving.
S. B., 148. N. DELHI.